



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
CENTRO DE ESTUDOS AVANÇADOS MULTIDISCIPLINARES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA**

ARIADNE MOREIRA BASÍLIO DE OLIVEIRA

**RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E O RACISMO:
contribuição para a categorização do racismo religioso**

**Brasília
2017**

ARIADNE MOREIRA BASÍLIO DE OLIVEIRA

**RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E O RACISMO:
contribuição para a categorização do racismo religioso**

Dissertação de mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania, do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília, como requisito parcial para qualificação no curso de mestrado em Direitos Humanos e Cidadania.

Área de concentração: Interdisciplinar.

Orientadora: Professora Doutora Rita Laura Segato.

**Brasília
2017**

ARIADNE MOREIRA BASÍLIO DE OLIVEIRA

RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E O RACISMO:
contribuição para a categorização do racismo religioso

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília, sob orientação da professora doutora Rita Laura Segato, como requisito para obtenção do título de Mestra em Direitos Humanos. Área de concentração: Interdisciplinar.

BANCA EXAMINADORA

Presidente:

Prof^a. Dr^a. Rita Laura Segato – PPGDH/CEAM, UnB

1^a Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Vanessa Maria de Castro - PPGDH/CEAM, UnB

2^a Examinador:

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento – FIL/UnB

Examinador suplente:

Prof. Dr. César Augusto Baldi – NEP, UnB

Brasília, 08 de agosto de 2017

Resultado: _____

*Às sacerdotisas das religiões afro-brasileiras,
às mulheres de axé.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a toda a espiritualidade, as forças da natureza nas suas mais complexas dimensões, pelo cuidado e aprendizado, pelo caminhar conjunto.

Ao meu orixá que me ensina as maravilhas de uma vida em transformação constante no renascer de cada ciclo!

Ao meu erê pelas orientações.

Agradeço imensamente ao grupo de estudos e extensão CALUNDU, com quem compartilho a caminhada acadêmica, afetiva e de fé.

As mulheres que me auxiliaram na construção desse trabalho com carinho, atenção e afeto, a quem destaco Luciana, Érika e Talita.

Ao meu atencioso, afetuoso e incentivador companheiro, Vinny.

A minha família de santo pelos aprendizados de uma vivência em comunidade.

Ao meu irmão de santo, Paulo, pela compreensão e apoio.

Ao meu pai de santo por me mostrar a alegria e completude de uma vida com os orixás.

A minha irmã Arianne por acreditar em mim e por não ter vergonha de me dizer isso e frequentemente me incentivar.

A minha irmã Nathally que me mostra cotidianamente o valor da alteridade.

Ao meu pai (*in memorian*) por ter me incentivado a fazer minhas próprias escolhas.

A minha mãe que, mesmo sem compreender muito bem os meus percursos, está ao meu lado.

A minha orientadora, por ser exemplo de determinação incansável na luta por um mundo melhor e mais justo.

Ao professor Wanderson por me auxiliar na construção desse trabalho e por ser quem ele é.

Ao Programa de Pós Graduação em Direitos Humanos e Cidadania.

A coordenadora do PPGDH, Vanessa Castro, pela compreensão e afeto nos momentos necessários.

Aos meus colegas de turma no mestrado do PPGDH, dos quais destaco: Lourival, Raphael, Nathalia, Maíra, Juan.

Ao grupo formado pelas orientandas e orientandos da professora Rita, pela possibilidade da construção conjunta.

*A cultura e o folclore são meus
Mas os livros foi você quem escreveu
Quem garante que palmares se entregou?
Quem garante que Zumbi você matou?*

*Perseguidos sem direitos nem escolas
Como podiam registrar as suas glórias?
Nossa memória foi contada por você
E é julgada verdadeira como a própria lei*

*Por isso temos registrados em toda história
Uma mísera parte de nossas vitórias
É por isso que não temos sopa na "cuié"
E sim anjinhos pra dizer que o lado mal é o
candomblé*

*Mas...
A energia vem do coração
E a alma não se entrega não*

*A influência dos homens bons deixou a todos
ver
Que omissão total ou não
Deixa os seus valores longe de você*

*Então despreza a flor zulu
Sonha em ser pop na zona sul
Por favor não entenda assim
Procure o seu valor ou será o seu fim*

*Por isso corre pelo mundo sem jamais se
encontrar
Procura as vias do passado no espelho mas
não vê
E apesar de ter criado o toque do agogô
Fica de fora dos cordões do carnaval de
salvador*

(Palmares, 1999. Natiruts)

RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo contribuir para a categorização do termo racismo religioso. O termo é geralmente empregado por militantes de movimentos sociais, como os movimentos negros, e também por membros da comunidade afro-religiosa. Entretanto, no âmbito acadêmico a bibliografia sobre o assunto é escassa. Para a substanciação do racismo religioso, parte-se da compreensão de que o racismo é a base da discriminação contra essas religiões. O racismo, por sua vez, foi construído histórico e socialmente a partir da modernidade e passou a estruturar o eixo do padrão eurocentrado, ou seja, a colonialidade do poder. A lógica da colonialidade do poder prescinde da racialização da sociedade fazendo com que as populações não europeias sejam consideradas como inferiores e excluídas da construção de instituições e mecanismos de poder. Sendo assim, tudo que é associado ao não europeu é inferiorizado e tende a ser substituído pelo padrão civilizacional europeuidental. Nesse contexto, está a exclusão das religiões afro-brasileiras que possuem um modo de vida diferenciado da modernidade eurocentrada ocidental, que pode ser expressa através dos diferentes modos de vivenciar o gênero, a construção familiar, as relações sociais, a produção e transmissão de conhecimento e suas relações econômicas. Devido a essa diferenciação, essas religiões são frequentemente discriminadas. Essas discriminações são expressas de variadas formas, como a histórica criminalização das religiões afro-brasileiras, as perseguições políticas, midiáticas, as violações neopentecostais e ações e omissões estatais servem como exemplificações desse panorama de discriminações e consubstanciam a conclusão de que as violências sofridas caracterizam expressões do racismo.

Palavras-chave: racismo religioso, religiões afro-brasileiras, modernidade, discriminação

RESUMEN

La presente tesis de maestría tiene por objetivo contribuir a la categorización del término racismo religioso. El término es generalmente empleado por militantes de movimientos sociales, como los movimientos negros, y también por miembros de la comunidad afro-religiosa. Sin embargo, en el ámbito académico la bibliografía sobre el asunto es escasa. Para la substancia del racismo religioso, se parte de la comprensión de que el racismo es la base de la discriminación contra esas religiones. El racismo, a su vez, fue construido históricamente y socialmente a partir de la modernidad y pasó a estructurar el eje del patrón eurocentrado, o sea, la colonialidad del poder. La lógica de la colonialidad del poder prescinde de la racialización de la sociedad haciendo que las poblaciones no europeas sean consideradas como inferiores y excluidas de la construcción de instituciones y mecanismos de poder. Por lo tanto, todo lo que se asocia al no europeo es inferior y tiende a ser sustituido por el estándar civilizacional europeo occidental. En este contexto, está la exclusión de las religiones afrobrasileñas que poseen un modo de vida diferenciado de la modernidad eurocentrada occidental, que puede ser expresada a través de los diferentes modos de vivir el género, la construcción familiar, las relaciones sociales, la producción y transmisión de conocimiento y sus relaciones económicas. Debido a esta diferenciación, estas religiones son a menudo discriminadas. Esas discriminaciones se expresan de variadas formas, como la histórica criminalización de las religiones afrobrasileñas, las persecuciones políticas, mediáticas, las violaciones neopentecostales y acciones y omisiones estatales sirven como ejemplificaciones de ese panorama de discriminaciones y consubstancian la conclusión de que las violencias sufridas caracterizan expresiones del racismo.

Palabras clave: racismo religioso, religiones afrobrasileñas, modernidad, discriminación

Sumário

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 - A INSUFICIÊNCIA DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA: RAÇA, RACISMO NA CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE	18
1.1. A construção histórico-social da raça	19
1.2. Modernidade, eurocentrismo e colonialidade do poder.....	20
1.3. Raça e racismo	23
1.4. Racionalidade moderna, colonização do imaginário e racismo epistêmico	24
1.5. Especificidade do racismo no Brasil e a expressão do racismo epistêmico	27
1.6. Negro ou afrodescendente?.....	31
1.7. A construção do Estado-nação e a vinculação à ideologia do branqueamento	32
1.8. As políticas da ideologia do branqueamento	33
1.9. A construção sociológica para a justificativa da ideologia do branqueamento	34
1.10. Considerações sobre o nascimento do conceito de tolerância religiosa.....	39
1.11. A conceituação da intolerância religiosa.....	42
1.12. O caso da discriminação às religiões afro-brasileiras	43
1.13. Porque racismo religioso e não intolerância?.....	46
CAPÍTULO 2 – A INCAPACIDADE DA RACIONALIDADE MODERNA EM COMPREENDER E SIGNIFICAR AS PRÁTICAS DAS COMUNIDADES DE TERREIRO.....	49
2.1. Racionalidade moderna ocidental.....	49
2.2. Religiões afro-brasileiras e racismo epistêmico	55
2.3. Família de Santo, gênero e sexualidade.....	56

2.4. Economia capitalista e a impossibilidade de conversão sem prejuízos.....	60
2.5. Economia do axé	65
2.6. Produção e transmissão de conhecimento como resistência	68
CAPÍTULO 3 – CRIMINALIZAÇÃO, PERSEGUIÇÃO, VIOLAÇÃO: UM PANORAMA DO CENÁRIO DAS DISCRIMINAÇÕES ÀS RELIGIÕES AFRO- BRASILEIRAS	70
3.1. A liberdade religiosa.....	70
3.2. A criminalização das religiões e práticas afro-brasileiras	72
3.3. Perseguição política, mídia e polícia	76
3.4. Discriminações no contexto escolar	79
3.5. As implicações cristãs neopentecostais	82
3.6. Ataques aos terreiros	86
3.6.1. Os ataques no contexto do Distrito Federal e entorno.....	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
BIBLIOGRAFIA	95

INTRODUÇÃO

O tema dessa dissertação se refere às religiões afro-brasileiras. Este tema que escolhi para pesquisar durante o percurso do meu mestrado nunca mudou. Independentemente das circunstâncias que se arrolavam no momento em que entrei no Programa de Pós Graduação em Direitos Humanos e Cidadania na Universidade de Brasília e de questões pessoais que vivi, meu foco foi inabalado. Contudo, as relações entre sujeito-sujeitos, entre pesquisadora e sujeitos da pesquisa, essas sim, foram transformadas até o momento em que fixei as relações que descrevo e analiso no presente trabalho.

Não houve uma trajetória linear na construção deste trabalho, assim como não houve uma linearidade na definição do foco a ser dado no mesmo. Os caminhos podem parecer tortuosos e, em alguns momentos, mais que uma pretensa visualização, pude sentir as dificuldades e os obstáculos impostos pelo tema. Afinal, falar das religiões afro-brasileiras, para além do modismo e exotismo¹ que parece cercar o tema, assim como tem se apresentado a decolonialidade, que se trata da perspectiva que embasa o presente trabalho, é, para mim, uma questão de ética, política e vivência na medida em que não me coloco como uma pesquisadora neutra e distanciada de meu “objeto” na busca da tão afamada estrutura ocidental de se fazer ciência. Meu engajamento político e minha atuação no chamado “campo” foram os determinantes da minha escolha. Fazem do meu olhar, como ensina Donna Haraway (1995), situado.

Trocando em miúdos, as religiões afro-brasileiras sempre estiveram como tema de meu interesse, dentre outros motivos, o mais óbvio é a minha condição de filha de santo² e uma necessidade de visibilidade do tema que defendo como sendo política, desde minha entrada no mestrado da Universidade de Brasília.

Sou candomblecista, filha de orixá. Na minha cabeça, no meu peito, no meu corpo, habitam as forças da natureza. Não sou apartada do meu tema por uma imposição acadêmica. O meu lugar é nominado e deve ser enunciado, não como sinal de fraqueza

¹ No mundo acadêmico o tema ainda não deixou de ser exotizado ainda resquício de uma antropologia que trata como alternativas primitivas de formas de organização dos povos não ocidentais e tendo os ocidentais como um fim na sua escalada evolucionista que culmina com o auge civilizacional das sociedades do norte global.

teórica, mas sim como comprometimento político e social. Isso não faz com que meu trabalho seja menos válido e sim mais honesto.

Iniciei com a construção de uma problematização em torno do ensino religioso obrigatório em escolas públicas e a dificuldade da expressão religiosa das crianças e adolescentes adeptos das religiões afro-brasileiras nesse contexto. Entretanto, foi a partir da sequência de ataques a terreiros de candomblé no Distrito Federal e entorno³, no ano de 2015, que fixei meu tema inicialmente nominado como uma relação ou (des)relação velada como intolerância religiosa.

A série de ataques me despertou vários sentimentos como indignação, tristeza, raiva, revolta e uma curiosidade para entender como essas violações tinham acontecido. A casa em que fui iniciada⁴ sofreu um ataque, assim como a casa da minha madrinha de *orunkó*⁵. Novamente, a importância do debate tornou-se impostergável. É preciso falar das violações que as religiões afro-brasileiras têm sofrido ao longo dos anos. Elas não podem ser esquecidas em nenhum momento.

Quando fui estudar o tema, pesquisar, conversar sobre ele, vi que a nomeação de intolerância religiosa não daria conta do fenômeno, pois as suas causas e as consequências que envolvem omissões institucionais e falta de políticas específicas para essas comunidades, referem-se na verdade a uma prática, ou melhor, uma estruturação racista das instituições estatais e da sociedade brasileira.

A necessária discussão sobre o racismo

Diante da reflexão sobre a insuficiência da categoria de intolerância religiosa, e tendo em vista a dimensão estruturante do racismo, considero que a categoria de “racismo religioso” seja mais pertinente para nominar os fenômenos e relações objetos desta pesquisa.

A categoria do racismo religioso não é uma construção minha, tendo em vista que esta já vem sendo proliferada especialmente por pessoas ligadas a movimentos sociais, principalmente aos movimentos negros e membros das comunidades de terreiro, mas há grande defasagem sobre essa categoria no âmbito acadêmico. Portanto, apesar

³ “Região Integrada de Desenvolvimento do Distrito Federal e Entorno”, microrregião reconhecida pela Lei Complementar n. 94, de 19 de fevereiro de 1998, e regulamentada pelo Decreto n. 2.710, de 4 de agosto de 1998, e alterações posteriores. A designação “entorno” é dotada de sentido geopolítico e remete ao espaço limítrofe entre o Distrito Federal e o Estado de Goiás.

⁴ Fui iniciada no terreiro do meu bisavô de santo.

⁵ Faz parte de uns dos rituais de iniciação a cerimônia em que há o anúncio do nome de santo – Orunkó, e para conduzir a cerimônia é escolhida uma madrinha ou um padrinho para este momento.

de ser uma categoria que está crescendo nos meios militantes das pautas sobre religiões afro-brasileiras, a discussão acadêmica sobre o tema ainda é incipiente.

Muitos dos trabalhos que relatam a intolerância religiosa, como é o caso do Mapa da Intolerância Religiosa (GUALBERTO, 2011), mostram e relatam a profunda relação entre as discriminações sofridas pelas religiões afro-brasileiras e o racismo. Contudo, são poucos os trabalhos acadêmicos que estruturaram a questão do racismo religioso no contexto das religiões afro-brasileiras.

Não são raros os trabalhos que associam o racismo às atuações discriminantes com relação às religiões afro-brasileiras, (SANTOS, 2009; FLOR DO NASCIMENTO, 2015, 2016a, 2016b, 2016c; SILVA, 2007; PETEAN, 2011, para citar alguns), porém, a estruturação da categoria racismo religioso de forma a compreender o fenômeno e embasar as ações a serem tomadas contra tais práticas ainda foi pouco explorada no âmbito acadêmico. Fazem parte das pesquisas que estruturam o racismo religioso os trabalhos desenvolvidos pelo professor Wanderson Flor do Nascimento como um dos únicos referenciais acadêmicos sobre o tema.

Há também trabalhos que trazem a temática do racismo epistêmico e do epistemicídio, (CARNEIRO, 2005; OLIVEIRA e RODRIGUES, 2013; RUSSO, ALMEIDA, 2016), mas são características voltadas para a educação, focando no modo como as religiões afro-brasileiras e seus saberes são negados e excluídos do contexto escolar. A associação anterior de que os locais, espaços e sujeitos que produzem esses conhecimentos como sendo discriminados por si, caracterizando o ato do racismo, foi parcialmente organizada.

A estratégia da leitura desta dissertação vai no sentido de dizer que o racismo epistêmico atua na discriminação das religiões afro-brasileiras por si, respaldando as violações, os ataques, a criminalização dessas religiões e suas práticas e não somente isentando o seu aparecimento como válido dentro de ambientes acadêmicos.

Destaco, portanto, os trabalhos de Wanderson Flor do Nascimento que têm sido desenvolvidos de forma a sustentar a denominação de racismo religioso com relação ao que se costumou chamar de intolerância religiosa e que são utilizados e referenciados nessa dissertação.

Outra autora que recentemente escreveu sobre o tema é Nathália Fernandes (2017), que faz parte do grupo de estudos Calundu, ao qual pertenço, e publicou na Revista do grupo um artigo que traz as influências do pensamento colonial na construção do racismo religioso.

Devido aos escassos estudos feitos sobre a categorização de racismo religioso, optei por trazer nesta dissertação uma explicação do porquê a categoria racismo religioso é mais fidedigna à discriminação que as religiões afro-brasileiras sofrem, em vez da categoria de intolerância religiosa.

Portanto, o intuito desta dissertação é contribuir para a categorização do racismo religioso, partindo do pressuposto da importância de se nominar o racismo para poder combatê-lo, apontando elementos que o constituem.

Tendo em vista a complexidade do tema e as escassas fontes bibliográficas sobre o mesmo, assim como o caminho que percorri para definir o foco da pesquisa que me tomou grande parte do preciso e curto tempo burocrático de um mestrado acadêmico, o meu objetivo aqui foi somente o de traçar uma perspectiva para se pensar em como uma mudança na categorização para racismo religioso é mais pertinente do que intolerância religiosa.

Percursos e percalços metodológicos

Toda a construção desse trabalho foi embasada na adoção de um saber localizado (HARAWAY, 1995). Este saber localizado, por sua vez, faz parte da compreensão de que não se pode pretender ser imparcial e que devemos nos posicionar para que possamos nos responsabilizar pelas nossas práticas, guiadas por uma postura política e ética, já que a ética e política são base da luta por projetos de conhecimento. (p. 27-28) Esses saberes localizados

[...] requerem que o objeto do conhecimento seja visto como um ator e agente, não como uma tela, ou um terreno, ou um recurso, e, finalmente, nunca como um escravo do senhor que encerra a dialética apenas na sua agência e em sua autoridade de conhecimento "objetivo". (HARAWAY, 1995. p. 36)

A partir dessa compreensão política e ética sobre o tema pesquisado que permeia toda a pesquisa, a metodologia utilizada inicialmente foi construída a partir de uma atuação ativa e participante no contexto das violações aos terreiros no Distrito Federal, no ano de 2015, como acima citado.

A pesquisa desenvolvida fez parte de uma interação entre sujeito e sujeitos, interação com a comunidade, dentro e fora dela. Eu me coloco como pesquisadora ativa e participante desse contexto e meu trabalho de campo reflete um pouco da minha

própria vivência como moradora de Brasília, como candomblecista, como filha, neta, afilhada de comunidades que existem no Distrito Federal e entorno.

Entretanto, com o despertar para a insuficiência do termo intolerância religiosa, principiado pela análise referente aos ataques que esses terreiros sofreram, assim como as várias formas de discriminação que os terreiros e o povo de santo sofreram e sofrem, o trabalho de campo deu passagem a uma reflexão histórico-teórica sobre as origens do racismo e seu desembocar no racismo religioso.

Outro ponto a ser destacado é a dificuldade de se pesquisar uma comunidade em que se está imbricada e que está ainda em processo de reestabelecimento, com casos e soluções inconclusas após os ataques sofridos. Com os percalços que essas comunidades enfrentam, incluindo as relações sociais e políticas, e por se tratarem de sujeitos próximos ao meu convívio e por serem casos “em aberto”, me vi impelida por tomar a decisão, ética e política, de não tornar esses casos o foco deste trabalho e dar vazão ao racismo religioso que os terreiros e seus integrantes sofrem como um todo.

Para continuar com a composição da dissertação no sentido de estruturar a categoria do racismo religioso, é apresentada uma discussão histórico-teórica sobre a formação do racismo e da racionalidade moderna conjugados como efeitos disruptivos às comunidades afrorreligiosas.

Também é apresentada uma revisão bibliográfica sobre as religiões afro-brasileiras e seus modos de vida, assim como uma revisão bibliográfica que desse conta das variadas formas com que as religiões afro-brasileiras vêm sendo discriminadas.

Porém, tendo em vista a motivação inicial do trabalho, o trabalho de campo realizado não foi desconsiderado e passa a figurar como um dos vários casos de discriminação às religiões afro-brasileiras presentes no terceiro capítulo.

Formando os capítulos

A presente dissertação teve por objetivo contribuir com a categorização do racismo religioso como um termo que expressa um conteúdo e uma referência às discriminações que as religiões afro-brasileiras têm sofrido ao longo dos anos como de maneira mais coerente e fidedigna do que o termo intolerância religiosa, tendo em vista que o que embasa tais discriminações é o racismo. Para tanto, o primeiro capítulo traz uma discussão histórico-teórica da formação do racismo e de sua imbricação com a modernidade e a colonialidade do poder.

A partir de uma discussão histórico-teórica da construção do racismo concomitantemente com o nascimento da modernidade, derivada do eurocentrismo desenvolvido durante a conquista e colonização das Américas pela Europa, buscou-se compreender o padrão de poder presente na colonialidade que teve continuidade mesmo após as ondas de independências que caracterizam o fim da colonização formal com relação aos países europeus.

A colonialidade do poder tem como eixo estruturante o racismo e esse racismo finda por hierarquizar de forma a inferiorizar tudo o que não é derivado do padrão eurocêntrico da racionalidade moderna ocidental. Nesse processo, as religiões afro-brasileiras e suas práticas foram excluídas do arcabouço considerado válido tendo seu modo de produção e transmissão de conhecimento e toda a sua forma de compreensão e expressão de seu cosmo próprio rechaçados por não corresponderem aos padrões da racionalidade moderna, o que caracterizou, por sua vez, o racismo epistêmico com relação a essas religiões.

A caracterização do racismo epistêmico é derivada do rechaço, exclusão e inferiorização das formas de produção e transmissão de conhecimento, assim como das sociabilidades que envolvem essas formas, do imaginário simbólico, suas expressões artísticas e sociais e de crenças que não correspondem com os padrões eurocentrados e ocidentais de produção dos mesmos.

Por considerar as religiões afro-brasileiras como herdeiras e propagadoras de ideais e sociabilidade com base em origens afro-ameríndias, o termo intolerância religiosa, problemático em si, por se tratar de uma concessão tutelada de existência a partir da dominação de uma hegemonia religiosa, não é suficiente para caracterizar as discriminações que as religiões afro-brasileiras têm sofrido ao longo dos anos.

Tendo como base a compreensão de que a discriminação que as religiões afro-brasileiras sofrem é racismo, a categoria de intolerância se mostra insuficiente para categorizar este fenômeno. A intolerância é tratada como reflexo de um ato individual, o reflexo de um indivíduo como intolerante, ou no máximo o de um grupo, direcionado contra outro indivíduo.

As violências que as religiões afro-brasileiras sofrem são, por outro lado, direcionadas à sua configuração e as influências afro-ameríndias que representam, sendo, além disso e conseqüentemente, reflexo de um racismo estrutural brasileiro. Não se trata de um ato individual contra outros indivíduos, se trata de um racismo basilar em nossa sociedade, presente também nas instituições estatais e se reflete, entre outros

momentos e formas, nos preconceitos, discriminações, ataques e violações que aqueles que vivem as religiões afro-brasileiras sofrem.

A partir dessa compreensão de que as religiões afro-brasileiras possuem um cosmo próprio que é refletido nas formas de produção e transmissão de conhecimento, como também de sua sociabilidade e relações econômicas próprias, busquei mostrar, no segundo capítulo, como essas práticas, compreensões e atuações se diferem da racionalidade moderna construída a partir da exclusão e da inferiorização do outro. Essas diferenciações foram exemplificadas a partir das diferentes compreensões com relação ao gênero, a construção da família, a sexualidade e as relações econômicas, com o intuito de apresentar algumas das formas com que as religiões afro-brasileiras podem diferir da racionalidade moderna.

Uma sociedade construída a partir de ideias e ideais capitalistas, racistas, misóginos e cristã que se contrapõe as outras maneiras de ser e estar no mundo, as outras formas de entender o mundo e se relacionar com ele caracteriza uma sociedade racista. Não é só uma intolerância religiosa, pois não se trata somente de religião, mas sim de uma outra forma de sociabilidade, outra forma de lidar com o econômico, outra forma de se entender e viver a espiritualidade, sem a pretensão de enquadrar cada uma dessas questões em caixinhas rotuladas. Acredito ser essa uma grande dificuldade da sociedade ocidental, entender aquilo que ultrapassa o rótulo das caixas categorizadas por seus ilustres pensadores cartesianos. Isso caracteriza uma sociedade moderna, que se diz desvinculada de sua espiritualidade e portanto, acredita-se racional. As religiões afro-brasileiras, assim como as comunidades indígenas e várias outras formas de sociabilidade que se diferenciam da ocidental, não está disposta a separar a complexidade da vivência em espaços isolados e dicotomizados.

Diante disso, e como exposto acima, as várias outras formas sociais e comunitárias sofreram e sofrem tentativas de destruição de seus modos de vida perante a inclusão no sistema estatal moderno. No caso das religiões afro-brasileiras as discriminações que vêm sofrendo ao longo dos anos, parcialmente relatadas no último capítulo, ajudam a formar o panorama das violações e do embasamento racista presentes nas mesmas.

O panorama mostra que as discriminações ocorreram de forma variada e contam com práticas de criminalização, perseguição política, midiática e policial, ataques estatais e neopentecostais, a imposição de um proselitismo religioso cristão e ações e omissões das instituições estatais.

As variadas formas de perseguições, os ataques e as criminalizações que as religiões afro-brasileiras sofreram e sofrem são trazidas não com o intuito de esgotar as discriminações, mas de formar um cenário das variadas formas com que essas religiões têm sido discriminadas. O último tópico, sobre os ataques aos espaços dos terreiros, foi feito a partir da minha atuação como pesquisadora e candomblecista no contexto do Distrito Federal.

CAPÍTULO 1 - A INSUFICIÊNCIA DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA: RAÇA, RACISMO NA CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE

Para compreender a insuficiência da categoria “intolerância religiosa”, é necessário percorrer o histórico de construção da modernidade e de suas consequências e marcos fundantes, no caso, os conceitos de raça e racismo. Assim, neste capítulo, apresentarei a construção da modernidade e da categoria raça, aspectos do racismo no Brasil e, por fim, a crítica ao conceito de intolerância religiosa.

O racismo é estrutural, tem seu nascimento com a modernidade e, a partir de então, tem caracterizado as estruturas do padrão de poder que foi universalizado através da conquista e colonização de várias regiões do globo pelos europeus que impuseram uma ideia de universalidade a partir de seu provincianismo.

Contudo, o racismo como estratégia de dominação não é a mesma desenvolvida no período da colonização formal. Especialmente a partir da onda abolicionista entre os séculos XVIII e XIX, sendo o Brasil um caso retardatário, e do questionamento da validade científica da categorização de raça ao findar da Segunda Guerra Mundial e o advento da declaração universal dos direitos do homem (1948).

O fato é, apesar de todas essas conquistas, o racismo ainda é uma realidade e continua moldando o padrão de poder que tem características coloniais. Associado a existência desse racismo, que se transmuta e persiste na história a partir da modernidade, deve-se enfatizar a importância de se discutir o tema, principalmente no Brasil onde foi construído o mito da democracia racial.

Ainda existe na sociedade brasileira, dentre ela intelectuais e acadêmicos, que afirmam que não existe racismo no Brasil. Esse discurso ficou muito evidente, assim como o racismo que o permeia, nas discussões atreladas às críticas a política de cotas para negros e indígenas nas universidades públicas nos idos dos anos 2000.⁶

Para que se possa ter estratégias para combater o racismo no Brasil é preciso nominá-lo, discutir sobre de que forma continua influenciando nas sociedades, saber de que forma influi na sociedade para assim conseguir combatê-lo.

Com a categorização não se trata de simplesmente criar neologismos, mas sim a importância de se nominar, pois não nominar é uma face do silenciamento, relega-se a

⁶ Para saber mais sobre cotas na universidade pública e os percalços racistas a essa política, ver: CARVALHO e SEGATO, 2002; SEGATO, 2006

ordem do não dito e, com isso, a impossibilidade de propor ações para que se possa combater, no caso em questão, o racismo religioso⁷.

1.1. A construção histórico-social da raça

A ideia de raça como uma diferença justificada biologicamente caiu por terra no século XX, especialmente após a Segunda Guerra Mundial com a maior visibilização das atrocidades cometidas pelo regime nazista na Alemanha que tinham como base uma ideologia racista sob o manto da superioridade ariana. Hoje, há um consenso em explicar a ideia de raça como uma construção histórica-social situada em um espaço tempo específico e também com uma finalidade específica: a subordinação e dominação de uma determinada população. Entretanto, alguns teóricos divergem com relação ao surgimento da categoria na história da humanidade.

James Sweet (2005) credita o aparecimento do conceito de raça como sendo anterior a modernidade com a escravização de povos subsaarianos no século VII derivado da expansão mundial do islã. Um segundo momento que também contou com a escravização desses povos, já na modernidade, viria com o século XV e o tráfico trans-atlântico de escravos; e, por fim, um terceiro momento estaria no século XVIII com a utilização da ciência para a justificar a diferenciação e hierarquização entre as raças. (PEREIRA, 2010. p. 38-39)

Segundo Sweet, durante o período de expansão e dominação do Islã, as justificativas que respaldavam a escravização de povos africanos subsaarianos, do século VII ao século XII, tinham cunho racista. (SWEET, 2005 p. 1-2)

O autor acima referido faria parte do grupo de acadêmicos que acreditam que raça e racismo tiveram precursores antes da era moderna.

Um outro grupo de acadêmicos, dentre eles os autores críticos a modernidade, (Quijano, Dussel, Mignolo, Segato, Mbembe, Walsh, entre outros) compreendem que o racismo e a raça foram categorias construídas na modernidade.

Apesar da discordância com relação ao período da aparição de relações baseadas na inferioridade aferida por uma categorização racial, ambos os grupos compartilham do argumento de que a raça é uma categoria construída histórico-socialmente e que há uma especificidade na ideia de raça forjada na modernidade que associa a diferenciação

⁷ Para ver mais sobre a importância de se nominar, ver: SEGATO, 2016.

cultural e os valores morais de acordo com características fenotípicas e biológicas para a justificação da dominação.

1.2. Modernidade, eurocentrismo e colonialidade do poder

Enquanto para James Sweet (2005) a escravização de africanos subsaarianos feita pelo islã no século VII tinha características racistas, para Quijano (1991, 2005, 2014), foi somente no período moderno que a estruturação do racismo ocorreu. A base dessa estrutura hierarquizada foi construída durante a conquista da península ibérica pelos espanhóis e portugueses.

Para este, foi com a expulsão dos judeus e mulçumanos, o extermínio ou/e a conversão sob o pretexto da pureza sanguínea, que as bases da hierarquização social foram construídas e replicadas na conquista e colonização da América Latina (QUIJANO, 2005a). Porém, é preciso atentar-se que inicialmente a expulsão dos judeus e mulçumanos da península ibérica não estava baseada em uma justificativa racista, ela foi, de fato, construída na América.

O regime senhorial da península ibérica foi dominado pela Contrarreforma e pela Inquisição que decretaram a expulsão dos chamados mouros e judeus impondo um colonialismo interno, em detrimento das expressões identitárias dos povos que conviviam nessa sociedade. A violência e a rigidez da Contrarreforma geraram uma pretensa homogeneização social que foi replicada na conquista da América e que serviu como molde, sendo parte do processo do posterior desenvolvimento dos Estados-nação europeus. Ou seja, a conquista da península ibérica criou padrões de poder e violência que puderam ser replicados aqui na América, assim como os preconceitos impetrados a partir dessa visão estrita de como deve ser forjada a sociedade ora dominada.

O processo de expulsão dos mulçumanos e judeus permitiu a unificação do reino e a retenção de riqueza confiscada destes, que por sua vez deu condições para que houvesse as investidas de conquistas para o além mar. Entretanto, essa mesma expulsão corroborou para que não se desenvolvesse uma classe média que alavancaria o desenvolvimento do capitalismo em outros países europeus e transformações sociais e políticas e conservou Espanha e Portugal em retardatários em relação à França, Inglaterra e Alemanha. (QUIJANO, 2005a)

A construção do centro-norte europeu, caracterizado pelos países como Alemanha, França e Inglaterra, como a representação do ápice civilizatório da humanidade decorre da perda de poder da península ibérica que foram os países que principiaram a colonização de outras regiões e que despontaram na acumulação de riqueza devido à exploração de suas colônias. O centro-norte europeu, que conseguiu desenvolver uma classe média atuante e impetrar trocas comerciais com outros países assim como na colonização de outras regiões, passa a despontar, portanto, como o centro do mundo. Fato que também foi possível devido à conquista e colonização da América que se tornou a primeira periferia da Europa e, ao mesmo tempo, constituiu a Europa enquanto centro. Para Quijano este processo de colonização da América Latina colocou a Europa como o centro do poder de forma mundial e deu início a dita modernidade. (QUIJANO, 2005a)

A modernidade, segundo a perspectiva decolonial, é iniciada com a chegada à América, pois é a partir da América que a Europa se constrói como centro mundial e se consolida com a propagação, através da colonização de outras regiões, o seu padrão de poder. Segundo Quijano, com a colonização dos indígenas nativos da nossa região, hoje conhecida como América, pelos europeus, surgem três categorias históricas: a modernidade, a América Latina e o capitalismo (QUIJANO, 2014a, p. 47) e é a partir da experiência de colonização da América que é construída a colonialidade do poder.

Quando Cristóvão Colombo chega ao continente Americano, acredita ter chegado ao destino planejado na rota inicial, a Índia. Como não reconhecem nas terras americanas as características indianas, acredita ter chegado à Ásia e morre em 1506 ainda com essa certeza. À essa crença, Dussel (1994) chama de invenção do “ser asiático” na América (p. 23)

Colombo se configura, portanto, como primeiro homem moderno que sai da Europa, financiado pelos reis, para iniciar a história de uma Europa ocidental, como central.

Dussel fala sobre a formação do ser asiático na América da seguinte forma:

El "ser-asiático" -y nada más- es un invento que sólo existió en el imaginario, en la fantasía estética y contemplativa de los grandes navegantes del Mediterráneo. Es el modo como "desapareció" el Otro, el "indio", no fue descubierto como Otro, sino como "lo Mismo" ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): "en-cubierto". (DUSSEL, 1994, p. 31)

Mesmo que Colombo tenha sabido de que as terras em que havia desembarcado não fosse as índias, com a confirmação posterior da chegada a uma outra terra, feita por Américo Vespúcio, de que a terra a qual ele e Colombo chegaram não era conhecida pelos europeus, o Outro ainda é visto como o Mesmo, que necessita ser dominado, colonizado, civilizado. Isto porque este foi o momento da construção do modelo europeu como padrão universal que as outras sociedades deveriam seguir. Era o nascimento do eurocentrismo, em que o outro é rechaçado, inferiorizado e só tem valor a medida que é identificado com o padrão ocidental. Os europeus se tornam, então, os missionários, empenhados no mito salvacionista que justificou a empreitada das conquistas nessas terras.

O eurocentrismo, desenvolvido a partir da conquista e colonização da América, nada mais é do que o racismo a partir da hierarquização e inferiorização de pessoas, seus trabalhos, das formas de produção e transmissão de conhecimento, saberes, normas e sociabilidades.

Eurocentrismo no es otra cosa que racismo en el campo de la jerarquización y atribución de valor desigual tanto a las personas, su trabajo y sus productos, como también a los saberes, normativas y pautas de existencia propios de las sociedades que se encuentran a un lado y al otro de la frontera trazada entre Norte y Sur por el proceso colonial. (SEGATO, 2014a. p. 30)

Ou seja, a perspectiva da colonialidade do poder, que tem como seu maior expoente Aníbal Quijano, compreende o padrão de poder mundial como um desdobramento do padrão de poder eurocentrado construído durante a conquista e a colonização de várias regiões, a partir da colonização da América (GESCO, 2012).

Essa lógica da colonialidade do poder imprescinde da racialização da sociedade fazendo com que as populações consideradas como inferiores sejam excluídas da construção de instituições e mecanismos de poder (QUIJANO, 2005a, 2005b).

O colonialismo se refere a uma dominação política, social e cultural exercida pelos europeus sobre as regiões conquistadas. Mesmo que, atualmente, esse sistema tenha poucos casos formais⁸, a estrutura colonial de poder, baseada em formas de discriminações como racismo, atua como um padrão de poder de alcance mundial e que perpassa por outras estruturas sociais como as estruturas classistas, estamentais e patriarcais. Esta é a caracterização do padrão de poder presente na Colonialidade do Poder. (QUIJANO, 2014b, GESCO, 2012)

⁸ A França, assim como outros países europeus, ainda possui os chamados territórios ultramarinos em África e na América Latina, como o caso da Guiana Francesa e de Reunion.

1.3. Raça e racismo

A construção social da raça e do subjugamento dos povos colonizados ocorreu em decorrência da imposição de padrão de poder que exterminou o diferente, inferiorizou sua produção e hierarquizou sua população (QUIJANO, 2014b).

É a partir do racismo, portanto, que se origina a categorização de raça. Raça é a maneira de justificar o racismo como forma de subordinação e dominação. A associação da raça a “cor” da pele é posterior ao racismo e foi forjada, provavelmente, a partir da experiência da escravidão de povos africanos nos Estados Unidos durante o regime de plantações. (QUIJANO, 2014c; MBEMBE, 2014) Enquanto o processo explicativo racial de cunho biológico teve início no século XVIII e culminando seu auge no século XIX, concomitantemente com o auge do colonialismo europeu. (PEREIRA, 2010. p. 33)

Atualmente, admite-se que a transcrição sociobiológica da raça data essencialmente do século XIX. Porém, se a transcrição sociobiológica da raça é um fato recente, o mesmo não podemos dizer do secular discurso da luta de raças que historicamente precede, como aliás sabemos, o discurso da luta de classes. (MBEMBE, 2014, p. 102-103)

A ideia de raça, segundo Quijano, surge com o nascimento da modernidade, entre os séculos XV e XVI, e nos séculos seguintes passou a classificar de forma hierárquica toda a população mundial (SEGATO, 2014 p. 30). Tem a origem com o questionamento se o “índios” possuíam ou não alma e, apesar de em 1537 o Papa ter declarado que estes possuíam alma, foi vinculado a estes povos a diferenciação baseada em aspectos biológicos e culturais que os colocou como inferiores frente ao europeu. (QUIJANO, 2014c)

Para Mbembe, a crítica à modernidade não será realmente efetiva se não for questionado o princípio de raça: “Permanecerá inacabada a crítica da modernidade, enquanto não compreendermos que seu advento coincide com o surgir do *princípio de raça* e com a lenta transformação deste princípio em paradigma principal, ontem como hoje, para as técnicas de dominação.” (MBEMBE, 2014. p. 102)

Segundo Aníbal Quijano (2005a) raça foi a primeira categoria social da modernidade e por ela construída. Foi calcada então na ideia de que os povos são dominados, não como consequência de uma vitimização do conflito de poder, mas sim, por serem inferiores material e intelectualmente. Nessa construção, todas as diferenças existentes entre as diversas identidades étnicas que existiam, como os Incas, Astecas,

etc., foram extintas para a imposição de uma generalização, homogeneização e inferiorização proveniente da denominação *índios*.

Neste mesmo sentido de depreciação, porém, provenientes de um processo diferente, com relação aos povos indígenas, a história e a produção intelectual dos povos originários da África também foram rotuladas no viés de raça como *negros* e a eles associados à inferioridade (QUIJANO, 2005a).

A classificação da raça é proveniente de uma leitura de traços fenotípicos, ou seja, da assunção de que características físicas, como em especial a cor da pele, diz sobre a característica de uma população em desconsideração total das construções históricas que, inclusive, originaram dominantes e dominados. Aos dominados foi relegada a inferioridade, contudo associada a uma característica física e não como consequência de uma situação histórica.

Rita Segato, situa, por sua vez, o racismo historicamente ao dizer:

El racismo es siempre un producto de la historia, es decir, de relaciones que se dieron, históricamente, entre pueblos, con sus respectivas marcas raciales. El racismo es la consecuencia de la lectura, en los cuerpos, de la historia de un pueblo. Es la lectura del aspecto físico de los pueblos en tanto que vencedores y vencidos, y la atribución automática, prejuiciosa, de características intelectuales y morales que, de forma alguna, son inherentes a esos cuerpos. (SEGATO, 2007a, p.72).

1.4. Racionalidade moderna, colonização do imaginário e racismo epistêmico

Com a categorização da raça, como mostrado anteriormente, há uma associação da diferença biológica, fenotípica e associação de que essa diferença reflete também em uma diferença implícita cultural. Isso é estabelecido a partir do desenvolvimento da racionalidade-modernidade, ou racionalidade moderna, estruturada a partir da hierarquização das (povos)populações, seus conhecimentos e saberes, e da colonização do imaginário dos povos indígenas e africanos trazendo uma imbricação entre a colonialidade do saber, a destruição do imaginário e o racismo epistêmico.

A partir do desenvolvimento do padrão de poder europeu e sua expansão para os cinco continentes, houve também a expansão da forma de dominação utilizando de forma estratégica a racialização e colonização dos imaginários, da subjetividade, da cultura, da produção e transmissão de conhecimento (QUIJANO, 2014b, 2014c).

Quijano afirma que o termo Europa indica uma identidade que foi forjada a partir de relações com outros povos e culturas, já que as identidades são relacionais, contudo essas culturas não europeias, não ocidentais, não foram reconhecidas como tal, mas sim associadas a natureza, já que, segundo essa forma de conhecimento que estava se desenvolvendo naquele momento, o único povo que poderia ter indivíduos, sujeitos, ser racional, seria o europeu, os demais foram categorizados como diferentes e a diferença é associada a uma hierarquia de inferiorização. Portanto, os outros povos só poderiam ser objetos de conhecimento ou de dominação. A partir disso se bloqueia todas as formas de trocas interculturais, já que na relação entre sujeito – objeto só é possível uma relação de exterioridade. (QUIJANO, 2014b)

Em consequência dessa racional-modernidade em que o outro só poderia ser objetificado e dominado, houve a repressão das formas de produção de conhecimento de sociedades colonizadas, assim como suas crenças, sua produção imagética, sua expressões artísticas, o que gerou a colonização do imaginário desses povos.

A colonização do imaginário foi feita a partir de uma repressão de todo o conhecimento, de crenças, imagens e símbolos que não fossem úteis aos padrões coloniais com uma repressão maior sobre as formas de conhecimento e sua produção. Concomitantemente foram impostas formas de produção e conhecimento nos moldes ocidentais que colaboraram como meios de controle social e cultural, especialmente quando a repressão direta não era mais tão frequente.

Soma-se a isso a imposição de padrões mistificados pelo colonizador na medida em que foram colocados distantes da população colonizada e posteriormente foi dado a alguns, fazendo com que surgisse uma diferenciação entre a população, de forma a gerar prestígio para os que detinham de forma parcial o conhecimento ocidental em detrimento daqueles que não o possuíam. Tudo isso envolveu de um aspecto sedutor o conhecimento ocidental e se converteu em uma aspiração por parte da população colonizada. (QUIJANO, 2014b)

Assim, o padrão ocidental de conhecimento torna-se universal e influi de forma diferenciada de acordo com cada região. Essas destruições do imaginário e das formas de produção de conhecimento caracterizam o epistemicídio na medida em que não é necessário que haja o extermínio de pessoas para que haja o extermínio do conhecimento.⁹

⁹ Sobre a categoria de epistemicídio ver: De Sousa Santos, Boaventura. 2010. *Una Epistemología del sur*. México: Siglo XXI.

A conquista espiritual é realizada a partir de uma imposição do cristianismo em detrimento das religiões dos povos indígenas justificada pelo ‘mito civilizador’ e atua como parte das formas de conquista e de colonização. Essa forma de conquista é também uma das formas de colonização do imaginário. O mito civilizador trata da auto denominação da Europa como bondosa e salvadora o que justifica sua violência e a inocência de seus assassinatos. Depois do controle dos corpos vinha o controle do imaginário, a imposição do cristianismo.

Todo el "mundo" imaginario del indígena era "demoniaco" y como tal debía ser destruido. Ese mundo del Otro era interpretado como lo negativo, pagano, satánico e intrínsecamente perverso. El método de la tabula rasa era el resultado coherente, la conclusión de un argumento: como la religión indígena es demoniaca y la europea divina, debe negarse totalmente la primera, y, simplemente, comenzarse de nuevo y radicalmente desde la segunda enseñanza religiosa (DUSSEL, 1994, p. 59)

Na citação de Dussel, onde se lê indígena pode-se ler também negra e toda a associação negativa que a ela é associada. Assim, tudo que se considerava como formas de expressão cultural e religiosa dos ‘índios’ e ‘negros’, do Outro, era visto como negativo e era inferiorizado. O preconceito instituído a partir da categoria raça é, portanto, construído a partir do “mito da modernidade”¹⁰ europeu, que se baseia na superioridade da sociedade europeia em contraposição ao outro, que é portanto inferior, e que deve ter seu “mundo da vida”¹¹ destruído.

Ainda sobre este processo de cristianização forçada, cabe explicitar – para além do já subentendido – que a Igreja Católica atuou de forma decisiva no processo e colheu dividendos com o mesmo. Com efeito, a catequização de povos conquistados já era uma estratégia de colonização do catolicismo desde os tempos da antiga Roma. Associada àquele império, que lhe protegia militarmente, a Igreja se expandia territorialmente e convertia os povos dominados, consequentemente aumentando seu número de adeptos e alcance geográfico. Esta estratégia de colonização católica permaneceu forte séculos após a caída de Roma, associada, portanto, a outros monarcas europeus poderosos,

¹⁰ Dussel: " En esto consiste el "mito de la Modernidad", en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización. La misma lógica se cumple desde la conquista de América hasta la guerra del Golfo (donde las víctimas fueron *los pueblos indígenas* y el Irak. (Dussel, 1994, p. 70)

¹¹ A dominação do outro através da subjugação pedagógica e política, a alienação, domesticação, como processo posterior a violenta invasão e conquista da América, é o que Dussel chama de colonización del mundo de la vida. (Dussel, 1994, p. 49)

como aqueles que consagrou como Sacro Imperadores Romano-Germânicos. E a estratégia foi também replicada nas Américas, via reis católicos espanhóis e portugueses, um direito canônico que tinha igual valia nas colônias aos direitos das metrópoles e aos padroados por aqui instituídos (SILVEIRA, 2006).

O racismo epistêmico é, portanto, a conjugação da colonialidade do saber e da destruição do imaginário dos povos indígenas e africanos. É expresso pelo genocídio dessas populações e da destruição do imaginário através da colonização do saber daqueles que sobreviveram. O fato é que no Brasil, assim como em outros países da América Latina, formas de produção e transmissão de conhecimento, de compreensão do mundo e de sociabilidade resistiram entre as dobradiças da modernidade e a vivência na margem (SEGATO, 2003, 2016; BHABHA, 1998), e fez com que a pluralidade epistêmica continuasse existindo.

Com a continuidade do padrão colonial de poder e sua projeção global, o racismo, como seu eixo estruturante, continua a existir e violar os povos e comunidades que possuem outras formas de saber, ser, de conviver e comercializar que não as ocidentais. Essa é a realidade em que vivenciam as religiões afro-brasileiras distribuídas em suas comunidades de terreiro pelo Brasil. São vítimas do racismo que embasa as violações, a discriminação, os ataques, as criminalizações e os preconceitos contra essas religiões.

A grande sacada aqui é que a questão do racismo epistêmico extrapolar os limites raciais estabelecidos pela cor da pele e findar por condenar à inferiorização todos aqueles e aquelas que estabelecem uma relação com o mundo a partir de um “cosmos” (SEGATO, 2016) que se difere da racionalidade-modernidade, independentemente da cor da pele (FLOR DO NASCIMENTO, 2016). Com isso, uma pessoa lida como branca socialmente, também é passível de sofrer discriminações quando se apresenta como pertencente a comunidades afro-religiosas.

Para compreender essa colocação é necessário entender o processo de formação do racismo no Brasil e sua intrínseca relação com a ideologia do branqueamento.

1.5. Especificidade do racismo no Brasil e a expressão do racismo epistêmico

Com o entendimento de que raça e racismo são produtos da modernidade e de que a operacionalização de seus efeitos se circunscreveu originalmente, de maneira

específica, às Américas colonizadas¹², é possível compreender que os desdobramentos desse conceito dependem de uma delimitação geográfica e seu específico contexto histórico.

A comparação entre o racismo nos EUA e no Brasil é um exemplo da diferenciação das construções dessas estruturas, suas consolidações e manifestações nos diferentes espaços e isso já foi amplamente abordado por autores e autoras que têm como tema as relações raciais, como Thomas Skidmore, Oracy Nogueira, Abdias Nascimento, Lélia Gonzalez, Kabengele Munanga, Rita Segato, para citar apenas alguns.

Compreender os racismos como formados distintivamente em cada um desses países tem sido feito de duas formas: uma proposta inicial feita por autores no sentido de atribuir ao Brasil a falta de relações racistas e a aceitação como verdade do mito da democracia racial (e da invenção do Brasil como nação a partir do mesmo); e uma segunda forma, representada pelas autoras e autores citados anteriormente, que utilizam a comparação para salientar a diferenciação histórico-social do racismo nos dois países desmistificando o mito da democracia racial e evidenciando a especificidade do racismo no Brasil.

Devida a forma mais explícita e de fácil constatação do racismo nos EUA, alguns autores acreditariam que no Brasil não existiria racismo, contudo, Oracy Nogueira, em seu trabalho comparativo entre os racismos nos dois países, categoriza como “preconceito racial de origem” o racismo nos Estados Unidos e como “preconceito racial de marca” o racismo no Brasil.

Na sua diferenciação entre as formas de racismos nesses dois países, Nogueira enfatiza o aspecto sociocultural do racismo, sem ignorar, contudo, a complexidade do fenômeno. (NOGUEIRA, 1985. p. 26)

Empenhado em estabelecer a diferenciação entre o preconceito racial nos Estados Unidos e no Brasil, ao mesmo tempo em que desconstrói o mito da democracia racial brasileira, Nogueira descreve o racismo brasileiro como um preconceito racial de marca, enquanto nos Estados Unidos o preconceito racial é de origem.

¹² Havia ao mesmo tempo racismo também na Europa, fruto da mesma construção social colonialista, mas, tomando como exemplo o caso do negro em Portugal, operava de maneira distinta, até mesmo por se tratar de outro contexto social do que as colônias, com outras especificidades (SILVEIRA, 2006).

O preconceito racial de marca tem por características “tudo aquilo que possa ser observado incluindo a aparência física, a gesticulação e o sotaque e, acrescento, qualquer outro característico cultural”. (NOGUEIRA, 1985. p. 31)

O preconceito racial de origem, expresso nas relações raciais nos Estados Unidos tem por característica a determinante da ascendência, ou seja, uma pessoa, mesmo que fisicamente não apresente traços fenotípicos associados à leitura de uma pessoa negra, mas que seja descendente de negros, por mais distante que seja essa descendência, é considerada como negra e está propensa a sofrer preconceito de acordo com essa classificação. É a associação a partir da hipodescendência, em que uma gota de sangue negro é suficiente para que um sujeito seja negro (NOGUEIRA, 1985; MUNANGA, 2006, GONZALES, 1988 NASCIMENTO, 1978).

O preconceito racial de marca atua de forma a preterir o sujeito lido como negro, sendo essa leitura sobre quem é negro variável e dependente “do grau de mestiçagem, de indivíduo para indivíduo, de classe para classe e de região para região”. (NOGUEIRA, 1985. p. 80)

A intensidade da discriminação ocorre em uma relação direta com os traços fenotípicos negros de uma pessoa, ao passo que essa leitura não impede que haja uma relação de simpatia e amizade entre um indivíduo branco e um negro, ao mesmo tempo que os fenótipos negros são lidos como uma deficiência e um pesar pelos brancos. (NOGUEIRA, 1985. p. 82) Isso implica em uma etiqueta do grupo discriminador com relação ao grupo discriminado no sentido de conter e controlar comportamentos que visem à humilhação ou suscetibilização. (NOGUEIRA, 1985. p. 86) Essa cartilha comportamental influência no tabu sobre a discussão do racismo no Brasil o que corrobora para a perpetuação do mito da democracia racial. Contudo, basta uma desavença para que todo o racismo seja exposto em forma de xingamentos com relação a uma pessoa negra.

As reações às discriminações no Brasil tendem a ser individuais, (NOGUEIRA, 1985, p. 88) já que o racismo não é considerado como estruturante da sociedade brasileira, o que impediu por muito tempo e ainda hoje dificulta a caracterização de uma identidade negra, mesmo dentro dos movimentos negros brasileiros. (MUNANGA, 2006; PEREIRA, 2010)

Com relação à estrutura social, “a probabilidade de ascensão social está na razão inversa das intensidades das marcas [...] ficando o preconceito de raça disfarçado sob o de classe, com o qual tende a coincidir”. (NOGUEIRA, 1985. p. 90) Em decorrência

dessa associação, “a luta dos discriminados tende a se confundir com a luta de classes.” (NOGUEIRA, 1985. p.91)

A exposição e esquematização do racismo no Brasil feita por Nogueira, tem seu cerne na questão da cor da pele, ou seja, nos aspectos fenotípicos dos sujeitos lidos como negros. Contudo, saliento ainda o exposto por esse autor, dois pontos do racismo de marca que fazem referência à ideologia do branqueamento e ao racismo cultural.

No Brasil o racismo tem uma vertente assimilacionista e miscigenacionista que é expressa através da ideologia do branqueamento.

“Assim, no Brasil há uma expectativa geral de que o negro e o índio desapareçam, como tipos raciais, pelo sucessivo cruzamento com o branco; e a noção geral é de que o processo de branqueamento constituirá a melhor solução possível para a heterogeneidade étnica do povo brasileiro.” (NOGUEIRA, 1985. p. 84)

E ainda: “Ao mesmo tempo que é miscigenacionista, no que toca aos traços físicos, à ideologia brasileira de relações inter-raciais ou interétnicas é assimilacionista, no que se refere aos traços culturais.” (NOGUEIRA, 1985. p. 84)

Portanto, ao passo que se prega a miscigenação com o intuito do branqueamento na tentativa de tornar a nação homogênea e “branca”, se expressa o racismo no rechaço dos brancos que desenvolvem relações inter-raciais. E, ao mesmo tempo que se propõe a homogeneização através da cor da população brasileira, se coíbe todas as diferenciações culturais que não sejam as luso-brasileiras. O assimilacionismo expressa o rechaço com relação à diferenciação no sentido cultural.

Isso aponta para o racismo epistêmico como uma das fortes características do racismo no Brasil. O fato da existência de uma ideologia miscegenacionista e do assimilacionismo expresso como uma forma de tornar as contribuições e influências africanas como características de uma cultura popular ou de um folclore nacional, como apontam Abdias Nascimento (1978) e Lélia Gonzalez (1988), é característica de um racismo epistêmico na medida em que não pode ignorar a sua existência, a assimila retirando a sua origem negra e, coetaneamente, rechaça as diferenças culturais expressas sob formas africanas de estruturação social.

Segundo Lélia Gonzalez (1988), as influências africanas na formação histórica – social do Brasil tem sido negligenciadas. Ao falar das influências africanas sobre o português brasileiro, por ela denominado “pretoguês”, como sendo um aspecto pouco explorado, ela continua:

Similaridades ainda mais evidentes são constatáveis, se o nosso olhar se volta para as músicas, as danças, os sistemas de crença, etc. Desnecessário dizer o quanto tudo isso é encoberto pelo véu ideológico do branqueamento, é recalcado por classificações eurocêtricas do tipo “cultura popular”, “folclore nacional” etc, que minimizam a importância da contribuição negra. (GONZALEZ, 1988, p. 70)

Para Abdias Nascimento (1978), a ideologia do branqueamento corresponde a uma estratégia do genocídio da população negra na medida em que através do miscigenacionismo, que busca a homogeneidade da população a partir de seu branqueamento, e do consequente assimilacionismo, na medida em que na mesma medida que se quer homogeneizar a população racial quer que a mesma seja homogênea culturalmente.

1.6. Negro ou afrodescendente?

Retornando, depois de expostos esses pontos, a caracterização e categorização do negro no Brasil é possível compreender que o racismo aqui não poderia discriminar através do racismo de origem, como nos Estados Unidos, pois se fossem consideradas as ancestralidades negras, a maior parte dos brasileiros e brasileiras, seriam lidos como negros e negras. Portanto, o determinante para que essa classificação seja feita está nas características fenotípicas da pessoa e na medida em que os sujeitos não possuem mais traços fenotípicos negroides, são lidos como brancos.

Ao se referir ao uso do termo negro em detrimento do termo afro-descendente, já que a maioria da população brasileira é afro-descendente, Segato (2005) alude a uma forte característica do racismo no Brasil em que se luta para não se ver reconhecido no “outro”, ou seja, não ser reconhecido como negro:

Esse menosprezo das elites pode ser um efeito do racismo à brasileira, isto é, um racismo marcado pelo medo da familiaridade. O termo ‘racismo’ denomina e confunde, a meu ver, operações distintas de discriminação. Porque, enquanto os racismos nórdicos excluem o negro justamente por percebê-lo como um ‘outro’, ou seja, como alguém verdadeiramente alheio e desconhecido, entre nós o negro é discriminado e os rituais de distanciamento em relação a ele são incansavelmente encenados na vida pública justamente por uma motivação oposta: o que se teme é ser “o mesmo”, o que ameaça é a possibilidade de desmascaramento da mesmidade. Portanto a exclusão do negro no Brasil é a exclusão de alguém precisamente por estar imbricado, por ser próximo e de dentro e, por isso mesmo, numa nação insegura da sua modernidade, acenar com o perigo da contaminação pelo signo da derrota histórica do povo africano e sua subsequente sujeição (SEGATO, 2005a, p. 15- 16).

Em decorrência do medo da contaminação pelo signo associado à derrota, a construção de uma identidade brasileira vive em uma ambiguidade de atuação ao

reconhecer somente em partes e de forma superficial a contribuição da cultura negra em sua formação. Esse medo é expresso de uma forma cruel, ou seja, há uma rejeição daquilo dos valores e associações que não expressem os marcos civilizacionais eurocêtricos.

1.7. A construção do Estado-nação e a vinculação à ideologia do branqueamento

A construção dos Estados nacionais na Europa, que deu origem ao termo Estado-nação, inicialmente não tinha como objetivo a unificação geral da nação em torno da unicidade da língua, da cultura, da religião, ou seja, em torno da unicidade da identidade nacional. As comunidades existentes dentro de uma nação eram toleradas. (SABINE, 1964) Contudo, a partir da Revolução Francesa no século XVIII a ideia de junção do Estado com a Nação em torno de uma unicidade começa a se espalhar como única forma válida de expressão do estado como soberano. (LACERDA, 2014, p. 7)

A construção dos Estados-nação nos países na América Latina foi colocada como uma mera reprodução do desenvolvido na Europa, configurando-se um padrão de homogeneidade social que não corresponde com a composição diversa das sociedades aqui presentes, sociedades marcadas, portanto, pela racialização e pelo colonialismo. Os grupo dominantes desses países estavam interessados na nacionalização, mas sem querer abrir mão do compartilhamento do poder com os demais segmentos sociais, o que impossibilitou a real nacionalização desses territórios (QUIJANO, 2014a).

A partir das independências dos países latino-americanos, o modelo de Estado-nação europeu foi incorporado pela elite branqueada desses países e passou a negar a ampla diversidade cultural, étnica e linguística nessa região. E, em consequência da imposição desse modelo, a saída para se obter a homogeneidade da população foi reclamar a mestiçagem da mesma (LACERDA, 2014. p. 8).

No Brasil, a categoria branco não é um dado concreto para a população que é, em sua grande maioria, miscigenada, ou seja, descendente de povos africanos e indígenas e europeus. Portanto, a elite que assumiu o poder e a tarefa de construção de um Estado-nação brasileiro, insegura da sua branquitude, atrelou à construção da ideologia do branqueamento a construção do Estado-nação brasileiro.

Essa elite branqueada, forja uma ideologia do branqueamento, assimilacionista e miscigenacionista, que visa desconsiderar a sua ascendência de forma a ser

reconhecidamente branca, finda por delegar uma possível ‘evolução’ a toda a sociedade brasileira através do seu branqueamento.

Nesse sentido, o processo de construção da nação coincidiria com o processo de continuidade do racismo e a elite branqueada, que se vê como herdeira da Europa e seus preceitos ocidentais (SCHUCMAN, 2012), acaba por forjar um conceito de nação que exclui a maior parte da população brasileira e a manter a colonialidade do poder.

1.8. As políticas da ideologia do branqueamento

A ideologia do branqueamento teve seu respaldo nas políticas governamentais, como as que fomentaram a imigração de europeus, e a justificativa, através da produção sociológica, de uma teoria que toma para si a idealização de um processo em que a sociedade brasileira deve seguir o inevitável caminho evolutivo e alcançar o ideal civilizacional branco europeu. Nesse sentido, a ideologia do branqueamento responde a uma necessidade de auto-afirmação da elite branqueada brasileira que esconde a suas origens não europeias, coetaneamente a proposição de igual caminho para toda a sociedade dentro do ideal de homogeneização evolucionista do Estado-nação.

A construção da ideologia de branqueamento foi, portanto, uma estratégia conscientemente tomada pela elite que governava com o intuito de permanecer nas referências forjadas a partir da conquista e da colonização das Américas pelos europeus, já que essa elite se percebe como herdeira da branquitude e seus ideias dando continuidade assim, apesar da independência do Brasil de Portugal, a colonialidade do poder e a exterioridade do governo com relação à população brasileira.

Como reflexo do ideal de homogeneização do Estado-nação, mas evidentemente perseguido na construção da República, no período pós-abolição, foram forjadas políticas que visaram o aumento da população europeia e a exterminação da população negra e indígena, como o decreto de 1890 que concedia a livre entrada de indivíduos aptos para o trabalho, com exceção dos indígenas da África e da Ásia que só poderiam adentrar o país com a permissão do Congresso Nacional.

Em várias oportunidades a Câmara dos Deputados considerou e discutiu leis nas quais se proibia qualquer entrada no Brasil "de indivíduos humanos das raças de cor preta." (1921-1923). Quase no fim do seu governo ditatorial, Getúlio Vargas assinou em 18 de setembro de 1945, o Decreto-Lei Nº 7967, regulando a entrada de imigrantes de acordo com ...

a necessidade de preservar e desenvolver na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência européia. (NASCIMENTO, 1978. p. 71)

É importante salientar ainda que a extinção dos indígenas foi uma meta de construção da nação que teve políticas explícitas até o regime militar. Em 1976, o Ministro do Interior, Rangel Reis, disse, em uma entrevista ao Jornal do Brasil, que a meta do governo Geisel era diminuir a população indígena de 220 mil para 20 mil e que dentro de alguns anos esta população estaria completamente incorporada a sociedade nacional. (NASCIMENTO, 1978. p. 44)

Essas políticas racistas tiveram a colaboração de intelectuais e cientistas sociais – estrangeiros e brasileiros – na sua formulação e aceitação social através do desenvolvimento de teorias que as respaldaram. Foram vários os autores que discutiram a mestiçagem e suas consequências na formação da sociedade brasileira. A preocupação da homogeneização social foi uma constante nesse período, salvo raras exceções, e o maior expoente da ideologia do branqueamento foi Oliveira Viana.

1.9. A construção sociológica para a justificativa da ideologia do branqueamento

A ideologia foi construída por intelectuais brasileiros buscando, a partir das influências europeias, a discussão sobre a mestiçagem para explicar a situação racial, mas, sobretudo, para construir a nacionalidade brasileira vista como problemática devido à diversidade racial.

Contudo, apesar da influência dos pensadores ocidentais, os pensadores brasileiros elaboraram propostas originais e diferenciadas de demais regiões como as dos Estados Unidos e América espanhola.

Com o fim do escravismo surge a preocupação com a construção de uma nação e de uma identidade nacional e o empecilho era englobar o negro, ex- escravo¹³, por muito tempo associado a um objeto, ou animal, a horda dos constituintes da nacionalidade, um obstáculo na construção de uma nação branca. “Apesar das diferenças nos pontos de vista, a busca de uma identidade étnica única para o país tornou-se preocupante para vários intelectuais desde a primeira República.”

¹³ A deportação dessas pessoas à África foi uma alternativa considerada, mas verificou-se ser impossível deportar todos os negros (SANTOS, 2009).

(MUNANGA, 2006. p. 55) E, salvo raras exceções, esses autores acreditavam na inferioridade das raças negra e indígena e na degenerescência do mestiço.

Dentre os intelectuais que traçaram a temática da mestiçagem, Alberto Torres e Manuel Bonfim são autores que não abarcaram uma visão estritamente racista com relação à miscigenação. Para Alberto Torres a diversidade racial não seria um problema para a formação de uma identidade do povo brasileiro. Acreditava que as nações não eram formadas a partir da homogeneidade racial, mas sim a partir de uma construção em torno de um patriotismo que forjasse artificialmente uma nacionalidade. E o problema nacional seria a tomada por empréstimo de instituições das sociedades antigas que não correspondem com a realidade nacional. Era crítico e rejeitava as doutrinas racista de desigualdade racial e apontava como o grande problema a alienação da elite com relação a realidade nacional. Manuel Bonfim, juntamente com Alberto Torres, discordam das doutrinas racistas em voga em sua época. Bonfim realizou uma análise histórica para entender os problemas do Brasil e da América Latina. (MUNANGA, 2006. p. 66-67)

Porém, é necessário salientar que esses autores não estão isolados na formação de uma ideologia que prega a homogeneização social. Ao invés de propor uma homogeneidade racial, como os expoentes do miscigenacionismo, propuseram uma homogeneidade cultural fortemente atrelada a política higienista.

O advento das políticas higienistas está envolta de um ideário racista na medida em que desloca-se do racismo biológico, pregando fortemente por Gobineau, e passa a referenciar um racismo de ordem cultural a medida que prega a homogeneização da sociedade a partir do Estado e sua política de intervenção autoritária na política e na cultura. Como grande representante desse período Alberto Torres afirmava que:

Era preciso mudar as condições de vida para mudar o Brasil. O primeiro passo seria a formação de um Estado nacional que construísse uma unidade política e cultural. Em seu pensamento, o Brasil seria num primeiro sentido superficial. Era preciso fomentar um sentimento de associação dos indivíduos e famílias que habitavam aqui, protegidos pelo conjunto dos órgãos da sua política, ou seja, o Estado. (GÓIS JUNIOR, 2014, p. 1451)

O problema racial era dissolvido na explicação que o que faltava era uma educação de qualidade que colocasse a homogeneização da sociedade baixo o ideal evolucionista moderno. Assim, a questão era desviada da raça para a cultura. O entendimento era de que os negros eram atrasados em consequência de sua cultura e da falta de educação, fortificando, assim, o ideal do racismo epistêmico.

Portanto não haveria um caráter hereditário definitivo. A cultura e a influência do meio é que determinariam as qualidades psíquicas do povo. Então, condenar o povo brasileiro por suas características hereditárias nacionais, como pregavam os deterministas, não tinha base científica. Ao contrário, era possível mudar o povo; só era preciso educá-lo pela garantia de intervenção na saúde e educação. (GÓIS JUNIOR, 2014, p. 1450)

Os demais expoentes da teoria da mestiçagem são adeptos da degenerescência do mestiço e veem no negro o problema para a formação da nação e da identidade nacional; foram esses que ganharam notoriedade no cenário científico e político. São os casos de: Sílvia Romero, Euclides da Cunha, Nina Rodrigues, João Batista Lacerda, Edgar Roquete Pinto, Oliveira Viana, Gilberto Freyre, entre outros.

Sílvia Romero acreditava que a mestiçagem das três raças, indígena e negra com a branca, traria a homogeneização da sociedade com a predominância biológica e cultural branca e que isso aconteceria em um intervalo entre seis a sete séculos. (MUNANGA, 2006, p.55-56; NASCIMENTO,1978) João Batista Lacerda apostava no desaparecimento de negros índios e mestiços dentro de um século. Sílvia Romero foi criticado devido ao longo período associado ao branqueamento da população brasileira.

Raymundo Nina Rodrigues se colocava contrário a Sílvia Romero, pois acreditava na degenerescência e no atavismo, ou seja, acreditava que com a miscigenação o mestiço vai sempre herdar as características morais e culturais da raça inferior. Defendia, portanto, o purismo das raças. “Uma adaptação imposta e forçada de espíritos atrasados a uma civilização superior provocaria desequilíbrios e perturbações psíquicas.” (MUNANGA, 2006. p. 57) A mistura das raças, a mestiçagem produziria, segundo Nina, um tipo sem valor e atribui as mestiçagens aos portugueses que ele considerava como sendo gente atrasada com relação a civilização europeia (MUNANGA, 2006. p. 59)

Por acreditar no malefício da degenerescência Nina propõe a legalização da diferença, da heterogeneidade que deveria ser gerida pela figura jurídica da ‘responsabilidade penal atenuada’. (MUNANGA, 2006. p. 58) Ou seja, propôs uma legislação penal que fosse diferente para negros e brancos e mestiços no sentido de atrelar o atraso cultural a uma imaturidade evolutiva. Essa forma de compreender a mestiçagem e o purismo racial tem, por consequência, a sua classificação dos próprios povos africanos entre mais ou menos evoluídos tendo por base a organização social e religiosa dos Nagôs/ iorubanos, sob a justificativa da adoração de deuses

atropomorfizados em comparação com os ‘bantus’ que não haviam preservado sua língua e sua cultura. Nina Rodrigues é um dos maiores expoentes da pureza nagô.

Euclides da Cunha, contrário a Sílvio Romero, acreditava que da miscigenação não surgiria um tipo racial único, mas vários devido à heterogeneidade racial. O mestiço seria um intruso no desenvolvimento evolucionista das raças e, por isso, seria um ser instável oscilando entre as características associadas aos brancos e aos negros e na maior parte das vezes recaindo nas faltas e erros da segunda. Contudo, o mestiço seria “uma comunidade homogênea e uniforme, biológica e culturalmente, pois foi submetido as mesmas condições geográficas e históricas.” (MUNANGA, 2006. p. 62-63)

Para Euclides o Brasil não pode ser considerado uma nação já que não constitui uma homogeneidade etnológica e nem tradições nacionais uniformes. A miscigenação seria um dos mais graves problemas do Brasil. Apesar disso, idealizava uma mestiçagem homogênea sendo o produto do branco com o índio – preferência pelo indígena frente o negro – exalta a figura do sertanejo/mestiço de branco com indígena - e como resposta a integração étnica tinha a imigração europeia. (MUNANGA, 2006, p. 63-64) Portanto, apesar de contraditório ainda ansiava pela homogeneização da nação brasileira em torno do branco.

João Batista Lacerda considerava os mestiços – mulatos – inferiores aos negros para o trabalho nas lavouras por serem menos resistentes, contudo intelectualmente e fisicamente eram superiores aos negros, ocupando uma posição intermediária entre o negro e o branco. (MUNANGA, 2006. p. 68-69). Acreditava na retirada das características fenotípicas associadas aos negros a partir de uma relação entre brancas e mulatos, com isso, acreditava na extinção da raça negra (MUNANGA, 2006. p. 69).

Oliveira Viana, juntamente com Sílvio Romero e João Batista Lacerda, é um dos maiores expoente da ideologia do branqueamento (NASCIMENTO, 1978; MUNANGA, 2006).

Vianna faz uma distinção entre mulato inferior e superior, relacionado a cor de pele, e isso alteraria em sua ascensão social. E ainda que os mestiços de índios com brancos seriam ao menos fisicamente, superiores aos mulatos. Acreditava no difícil, porém possível branqueamento da população brasileira associando aos mulatos superiores essa possibilidade. As características morais e intelectuais dos mestiços estariam associadas ao seu fenótipo mais próximo do branco ou do negro. Isso apesar de sua crença no atavismo (MUNANGA, 2006, p. 74-78).

Vianna, assim como outros teóricos da mestiçagem, se mostra contraditório em suas afirmações e determinações do caminho a ser perseguido pela sociedade brasileira, mas é sem dúvidas um dos maiores protagonistas da ideologia racial no Brasil, caracterizada pelo ideal do branqueamento que é caracterizada por Oracy Nogueira como o preconceito racial de marca.

Na nossa interpretação de Viana, todos os mestiços “superiores” e “inferiores”, de acordo com sua classificação, são definidos a partir de características físicas aparentes (o fenótipo) do que pelo genótipo. Ou seja, as qualidades morais e intelectuais dos mestiços são definidas pela sua aparência física mais ou menos negroide, mais ou menos caucasoide, isto é, a partir de seu grau de arianização. Visto por esse ângulo, Viana é um dos grandes protagonistas da construção da ideologia racial brasileira, caracterizada pelo ideal do branqueamento que Oracy Nogueira teve mais tarde o mérito de configurar como preconceito de “marca” ou de “cor”. (MUNANGA, 2006, p. 78)

De acordo com Munanga (2006), a elite governante do país tinha consciência de que o processo de miscigenação tiraria a superioridade numérica da população negra ao alienar os mestiços a negarem sua ascendência já que ao agirem assim poderiam alçar ao mundo branco. Isso evitaria com que os conflitos raciais, como vistos em outros países, e garantiria o governo nas mãos dos brancos. (p. 87) Para alçarem o mundo branco era necessário incorporá-lo na totalidade dos valores eurocentrados.

Quando, na década de 1930, o Brasil passa por uma mudança e busca novos caminhos políticos que tivessem uma preocupação com desenvolvimento social, as teorias raciológicas tornam-se obsoletas. Nesse momento surge Gilberto Freyre e traz uma chave interpretativa da questão racial que desloca o conceito de raça para o conceito de cultura, que permitiu um maior distanciamento entre o biológico e o cultural e elimina os problemas relacionados ao atavismo do mestiço (MUNANGA, 2006, p. 87).

Ou seja, quando a sustentação da ideologia do branqueamento ficou inviável para o desenvolvimento da identidade nacional assim como da política, a chave cultural de Freyre traz nova roupagem ao mesmo argumento de que não deve haver, assim como o autor sustenta que não houve, relações de conflito entre as diferentes raças, somando e afirmando o argumento do mito da democracia racial.

Ao descrever o latifúndio entres os séculos XVI e XVII romantiza, ao mesmo tempo que ameniza, ou torna inexistentes os conflitos com relação ao relacionamento inter-racial e dito como voluntário entre as mulheres negras escravizadas e seus senhores, com isso houve o crescente número de mestiços e a confraternização entre as raças, graças a flexibilidade e benevolência natural dos portugueses. E finda por

delinear o mito da democracia racial sobre a mestiçagem entre as raças e suas culturas (MUNANGA, 2006, p. 87- 88).

Contudo, a prevalência cultural é da cultura portuguesa e as origens africanas e indígenas que forjaram a construção histórico-social brasileira têm suas origens imiscuídas pela bondade do europeu em absorvê-las na cultura nacional na medida que deixa de nomeá-las como contribuições específicas.

[...] ao transformar a mestiçagem em um valor positivo e não negativo sob o aspecto de degenerescência, o autor de *Casa grande e senzala* permitiu completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo desenhada. (MUNANGA, 2006, p. 88)

Para Abdias do Nascimento, a ideologia e as políticas de branqueamento são a expressão de uma forma do genocídio da população negra, pois ao se eliminar o negro, tornando-o mestiço e fazendo com que este almeje o branqueamento, há o genocídio cultural, por serem negadas as origens africanas. Essa política visava, portanto, não só o genocídio da população negra, como também o epistemicídio na medida em que acreditava que um fato levaria ao outro.

A construção da ideologia de branqueamento foi, portanto, uma estratégia conscientemente tomada pela elite branqueada que governava com o intuito de permanecer nas referências forjadas a partir da conquista e da colonização das Américas pelos europeus, já que essa elite se percebe como herdeira da branquitude e seus ideias perpetuando, assim, apesar da independência do Brasil de Portugal, a colonialidade e a exterioridade de sua administração com relação a população brasileira.

1.10. Considerações sobre o nascimento do conceito de tolerância religiosa

Depois de compreender o contexto brasileiro que, assim como o latino americano, está intimamente imbricado com o nascimento da modernidade ocidental, com a colonialidade do poder e em seu padrão eurocentrado, há que se fazer as distinções entre tais contextos e dos conceitos por estes criados, e o europeu para a compreensão das especificidades de cada um.

As disputas entre a Reforma Protestante e o Catolicismo na Europa, séculos XVI à XVIII, foram as impulsionadoras da criação de uma tolerância associada à questão religiosa.

As relações entre Estado e igreja variaram de acordo com os diferentes países europeus, contudo se tratavam de uma disputa pela hegemonia nestes que caracterizou as relações da burguesia e o fortalecimento de seu poder econômico em associação com as vertentes religiosas. "Na França e, com efeito, em todos os países, as divergências religiosas estavam inextricavelmente entrelaçadas com as forças políticas e econômicas." (SABINE, 1964, p.363)

No contexto do nascimento da reforma protestante seus líderes viram-se impelidos a buscar uma aliança com o poder monárquico para poder sobreviver e expandir. Essa junção entre a reforma protestante e os reis caracterizou o outro lado da disputa pela hegemonia em contraposição à hegemonia católica que dominava a maioria dos estados europeus até então. A tarefa de se guardar a pureza da doutrina religiosa passou a ser relegada a autoridade secular, que, por sua vez, via na unidade da religião um fator fundamental para a ordem pública. Portanto, grande parte da interpretação da doutrina religiosa passou para os governantes seculares. (SABINE, 1964, p. 347)

Ao final, a reforma protestante não tinha o intuito de reformar efetivamente o poder clerical e dar ao povo uma maior participação nesses espaços. O que ocorreu foi uma disputa pela hegemonia respaldada com a justificativa dos descasos da Igreja Católica com relação aos abusos de poder dos papas e das corrupções na Igreja. A reforma queria, portanto, apenas substituir o poder da Igreja Católica pelo clero, também estruturado e hierárquico, das igrejas protestantes. (WEBER, 1967)

As reformas não puderam ser empreendidas sem a ajuda das monarquias, o que auxiliou ainda mais a consolidação do poder das realezas ao mesmo tempo que as vinculava a moral religiosa em questão.

A nascente burguesia do século XVI temia e odiava mais feroz e nervosamente o anabatismo e as revoltas camponesas do que as perturbações de origem proletária posteriores. Suprimiram-nas com a selvagem crueldade, com as bênçãos tanto de Lutero quanto de Calvino. Não foi por nada que a monarquia recebeu o crescente apoio da classe média, mas também por essa razão os reformadores religiosos atiraram-se sem reservas nos braços dos príncipes. Assim, a Reforma aliou-se às forças econômicas já operantes para tornar o governo real, investido de poder interno absoluto e com liberdade de ação no estrangeiro, a típica forma de Estado europeu. (SABINE, 1964. p. 348-349)

Com essa citação é possível perceber que o comprometimento entre a monarquia e os protestantismo foi interessante politicamente para ambos os lados. Um com o apoio a sua centralização e aumento de poder e a outro por poder ser imposta como a doutrina, rechaçando movimentos reformistas dissidentes de cunho mais social, ou seja, movimentos contra hegemônicos, dentro de determinado Estado. Dentro de tudo isso,

soma-se aos interesses da classe média que visava a unificação para a expansão da economia e de seus lucros.

Apesar das repressões aos grupos dissidentes, alguns desses se sobressaíram e tiveram um número expressivo de adeptos que não poderiam ser coagidos pelo Estado sem que houvesse alteração na ordem pública. A alteração na ordem pública, por sua vez, não era desejada, pois afetariam a estabilidade e segurança necessárias para o desenvolvimento do mercado e da economia capitalista em crescente expansão. Portanto, começaram a surgir políticas de tolerância religiosa para que não houvesse desordem política e alteração da hegemonia, considerando as nomeações não hegemônicas um espaço de existência dentro de um mesmo Estado, desde que não houvesse ameaças a corrente hegemônica. (SABINE, 1964. p. 349)

Nenhum desses pomos de discórdia era especificamente protestante ou católico, mas o fato é que ambos os partidos religiosos os usaram conforme lhes ditavam os interesses. (SABINE, 1964. p. 363)

A reforma protestante foi caracterizada, portanto, com a disputa pela hegemonia nos países europeus somado a importância do desenvolvimento econômico, pois nos países em que havia grupos separatistas que não poderiam ser suprimidos, foi pregada a aliança sob um mesmo governo como uma adequação ao que chamariam de tolerância religiosa, pois a unicidade nesse momento era essência para o desenvolvimento econômico, já que havia a prerrogativa do Estado forte para a colonização de territórios além mar.

O conceito de tolerância foi historicamente impulsionado no contexto da discussão sobre liberdade religiosa pelo iluminismo moderno, como uma forma de afirmação de direitos subjetivos. (DUSSEL, 2004. p. 3)

Portanto, a partir da origem de sua criação, a conceituação de tolerância coloca necessariamente uma situação em que há uma hegemonia, seja ela religiosa, política, social, ou de opinião, em um determinado contexto em que aqueles que são não hegemônicos seriam tolerados, trazendo uma questão sobre a hierarquização entre as duas posições, a hegemônica e a não hegemônica, onde a prevalência da primeira implica na tolerância, ou na intolerância, com relação à segunda. Tolerar não compreende ou envolve o respeito pelo outro, mas sim uma permissão de sua existência tutelada, que está sempre limitada à vontade e interesse da imposição hegemônica na medida em que não a ameaça. (DUSSEL, 2004)

1.11. A conceituação da intolerância religiosa

A intolerância religiosa nos termos atuais tem origem nas disputas acima referenciadas entre o protestantismo e o catolicismo no contexto europeu moderno. Portanto, carrega a noção de que se trata de uma concessão de existência sob uma matriz hegemônica.

Dussel, define, por sua vez, a intolerância como um reflexo da predominância de uma teoria que é tida como verdade e defendida no âmbito político:

Denominaremos como intolerante a la posición intransigente ante posibles oponentes. Por ello la intolerancia es dogmática, indicando así la unidad entre una cierta teoría de la verdad y el poder político. El intolerante afirma “poseer” la verdad o encontrarse en un acceso privilegiado con respecto a lo que se conoce como “verdadero”. Esta confianza ingenua, lejos de todo escepticismo o conciencia de la finitud de la inteligencia y la voluntad humanas, da al dogmático una certeza inequívoca y un sentido mesiánico a su misión de extender dicha verdad en toda la humanidad (si tuviera el poder para hacerlo). Cuando la intolerancia dogmática tiene de manera suficiente ese poder político para imponer a otros su Voluntad de Poder, es cuando se usa la violencia como un modo natural de expandir la “verdad” y exigir ser aceptada por todos los demás. (DUSSEL, 2004.p. 1)

Nesse sentido, a intolerância religiosa se daria através do não reconhecimento ou da não aceitação da religião não hegemônica o que pode acarretar desde atos isolados de agressividade e demonstração de ódio, até perseguições institucionalizadas, como foi o caso das inquisições promovidas pela igreja católica durante a idade média e a contra-reforma.

Contudo, os casos de intolerância religiosa, hodiernamente, são associados a uma conduta de cunho pessoal que torna o agressor ou perseguidor das religiões não hegemônicas como responsável individual pelo ocorrido. A tolerância seria, então, “*una actitud mínima, como formación de la voluntad del ciudadano en un régimen democrático.*” (DUSSEL, 2004. p. 1) Categorizada, nesse sentido, como um valor que deve ser desenvolvido individualmente no processo de formação do cidadão.

Essa categorização individual da atuação do intolerante se refere a forma com que está consolidado o direito moderno. Ou seja, a partir do momento em que o Estado coloca como uma norma positivada a questão da intolerância religiosa, essa passa a ser rechaçada como prática, na mesma medida em que o Estado se ausenta de qualquer responsabilidade com relação ao suporte as práticas intolerantes. O Estado se isenta como ator que pratica a intolerância na medida em que formula uma norma que convoca o rechaço da prática. Ao mesmo tempo, transforma a prática de intolerância como algo associado ao indivíduo. Isso acontece principalmente devido a base moderna de

construção das normativas e leis conquistadas no sentido de garantia de direitos na constituição e em outros dispositivos legais, (incluindo) em especial de direitos humanos.

A concepção de direitos humanos como direitos individuais deve-se a origem histórica da construção desses direitos forjados por uma lógica burguesa moderna que vê somente o indivíduo como portador e responsável jurídico por seus atos. (RÚBIO, 2014) A noção do sujeito no direito moderno foi construída sobre a base da ideia de indivíduo. (CARBONARI, 2007, p. 169)

O direito está vinculado ao indivíduo assim como a vítima também é lida como um indivíduo demonstrando a dificuldade da construção do direito positivista moderno em reconhecer direitos coletivos.

Blancarte (2003) afirma que a discriminação religiosa é complexa na medida em que envolve a conceituação de liberdade religiosa que está a mercê de cada Estado. Além disso, a introdução da liberdade religiosa que veio juntamente com a demanda de direitos igualitários e da noção de indivíduos como os sujeitos de direito, corrobora para a associação de que intolerância e discriminação religiosa estejam associadas a casos individuais ou ainda de um determinado grupo, mas que não refletiriam uma questão estrutural.

Em decorrência dessa forma de se entender a discriminação religiosa, Blancarte aponta que o anti-semitismo não poderia ser descrito como simplesmente um caso de discriminação religiosa, se tratando de uma situação mais complexa por se relacionar a discriminações étnicas e racistas, sociais e culturais, sinalizando, portanto, a possibilidade de uma interpretação que vá além da intolerância religiosa. (BLANCARTE, 2003. p. 280)

1.12. O caso da discriminação às religiões afro-brasileiras

No mesmo sentido que Blancarte associou a insuficiência explicativa do termo discriminação religiosa ao caso do anti-semitismo, salvaguardadas as devidas proporções dos diferentes contextos sócio-históricos em que se dão as discriminações; acredito que o termo intolerância religiosa não é suficiente para evidenciar as violações contra as religiões afro-brasileiras no contexto do Brasil. Trabalhos bem recentes, como o do filósofo Wanderson Flor do Nascimento (2016) e o da cientista social Nathália Fernandes (2017), apontam para este mesmo sentido.

Para além da crítica ao termo tolerância religiosa em si, mais que religiões, as comunidades afro-religiosas são símbolos da resistência à colonização e a colonialidade por preservarem formas de vida africanas que refletem na maneira como compreendem a vida e nos valores a ela associados (FLOR DO NASCIMENTO, 2016b; BOTELHO e NASCIMENTO, 2011), “uma completa matriz civilizatória, com tradições de sabedoria de vida, convivência, economia, arte, filosofia, psicologia, relação com a natureza e espiritualidade”. (CARVALHO, 2011. p. 19)

Em decorrência disso, as violações contra as religiões afro-brasileiras – inclusive em caso de ataques a indivíduos em função de sua identificação afrorreligiosa – são reflexos do racismo na medida em que condenam essas religiões a inferiorização e até justificam socialmente os ataques, sobretudo quando efetuados pelas instituições estatais, devido a inferiorização a que estão sujeitas.

No Brasil, apesar da existência da Lei Caó (Lei 7.716/89) (BRASIL, 1989), que tipifica como crime o racismo em suas variadas formas, uma série de pesquisas e mesmo dados jurídicos apontam para o fato de que são raros os casos em que as discriminações raciais tramitam enquadradas na referida lei¹⁴. Em sua grande maioria, os casos de racismo são enquadrados como “injúria racial”¹⁵, o que diminui, por fim, a estrutura do racismo a uma ofensa individualizada, descaracterizando a estrutura racista que envolve toda a sociedade.

A ideia em defender que a intolerância não é suficiente para descrever o racismo religioso é pelo fato, inclusive jurídico, do peso que se é dado para as perseguições que essas religiões sofrem, ou seja, a maioria dos casos denunciados foram enquadrados como injúria racial e não como racismo, o que termina por tornar a questão um ato isolado, mal criado, de um indivíduo. Enquanto, na realidade, se trata de racismo, da atribuição de menor valor as religiões afro-brasileiras.

Assim, a dificuldade de nomear o racismo e suas formas no Brasil traz um desafio ainda maior à superação do mesmo, como também no caso dos racismos que embasam as atuações discriminantes com relação às religiões afro-brasileiras.

Sendo a base que sustenta a (as discriminações) intolerância religiosa às religiões afro-brasileiras, o racismo, é necessária o seu reconhecimento enquanto tal

¹⁴ Para detalhes ver livro “Direitos Humanos e as Práticas de Racismo”, de Ivair Santos (2009)

¹⁵ A injúria é tipificada como crime no artigo 140, parágrafo 3º, do Código Penal brasileiro (BRASIL, 1940). Refere-se a ofensas raciais dirigidas sempre de um indivíduo a outro, ao passo que a Lei Caó define crime de racismo como ofensa contra toda uma coletividade. Por exemplo, se alguém disser que uma pessoa negra é desqualificada para algo em função de sua cor, a compreensão é a de que a ofensa é a todos os negros.

para que haja a compreensão de que se trata de uma estrutura racista que permeia toda a sociedade e, em especial, o Estado, não a prática isolada e individual.

Nesse sentido, é insustentável que a discriminação com relação as religiões afro-brasileiras sejam apenas casos isolados e individuais ou no máximo fruto de fundamentalistas religiosos, pois se trata de uma expressão do racismo sendo necessário assumir que faz parte de uma estruturação maior da qual participa o próprio estado e suas instituições.

Flor do Nascimento (2016a) afirma que a categorização das comunidades de terreiro como somente uma dimensão espiritual, ou seja, como religião, é um ato racista por desprezar todo o modo de vida que impulsiona as vivências nessas comunidades.

Minha suspeita é de que o que incomoda nas religiões de matrizes africanas são exatamente o caráter de que elas mantenham elementos africanos em sua constituição; e não apenas em rituais, mas no modo de organizar a vida, a política, a família, a economia etc. E como o histórico racista em nosso país continua, mesmo com o fim da escravidão, tudo o que seja marcado racialmente continua sendo perseguido. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016a, p.15)

O que está sob ataque são os modos de vida não eurocentrados preservados nessas comunidades.

Por isso, penso que a expressão “intolerância religiosa” não é suficiente para entender o que acontece com as comunidades que vivem as religiões de matrizes africanas, pois não é apenas o caráter religioso que é recusado efetivamente nos ataques aos nossos templos e irmãos/os que vivem essas religiões. É exatamente esse modo de vida negro, que mesmo que seja vivenciado por pessoas não negras, que se ataca. Não se trata de uma intolerância no sentido de uma recusa a tolerar a diferença marcada pela inferioridade ou discordância, como podem pensar algumas pessoas. O que está em jogo é exatamente um desrespeito em relação a uma maneira africana de viver, (FLOR DO NASCIMENTO, 2016a, p. 15)

A partir da compreensão de que a discriminação contra as religiões afro-brasileiras tem origem no racismo, em especial no racismo epistêmico que visa a inferiorização e exclusão daqueles e daquelas que vivenciam essas religiões devido a sua forma não eurocentradas de suas estruturações, a categoria intolerância religiosa se mostra insuficiente para categorizar tais discriminações e o termo que melhor se adequaria a esses casos é o de racismo religioso.

Não se trata de uma disputa pela hegemonia religiosa, como não se trata de um ato individual proferido contra as religiões afro, se trata do racismo que respalda as ações discriminatórias com relação as religiões afro-brasileiras. Do contrário, não haveriam tantos casos de ataques pessoais, como a morte e apedrejamento de adeptos dessas religiões, assim como o crescente número de ataques contra os espaços físicos dos terreiros. As formas de ataque as religiões afro-brasileiras não é vivenciada por

nenhuma outra religião no Brasil. Budistas, praticantes de Wicca, hinduístas, assim como várias outras religiões, não sofrem os ataques que as religiões afro-brasileiras sofrem. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016a)

Seria só uma questão de intolerância quando uma filha de santo tem que omitir ou mentir sua religião para ser aceita em determinado emprego?¹⁶

Seria apenas intolerância quando a proferição da fé em ambiente profissional ou mesmo social traz associação negativa e inferiorização como: “você é tão inteligente, você é uma figura pública, não precisa se expor e dizer que é do candomblé?”¹⁷

Seria só intolerância quando alunos e alunas da rede pública, ou mesmo privada, de ensino escondem ou omitem sua religião nesses ambientes para não serem discriminados ou ainda excluídos do convívio social?¹⁸

Seria só intolerância uma mulher usando um turbante branco, símbolo das religiões afro-brasileiras, ser expulsa de um ônibus pelo motorista?¹⁹

Seria só intolerância a tentativa de destruição de 5 terreiros de candomblé em um intervalo de 3 meses?²⁰

1.13. Porque racismo religioso e não intolerância?

Em suma: o racismo, que é anterior a categorização de raça, surge como um conceito histórico da conquista em que os perdedores são lidos como inferiores inatos aos vencedores brancos. Sendo então o racismo a atribuição de menor valor a uma população de forma a categorizá-la em uma hierarquia. O conceito de raça é, portanto, um conceito que deve ser situado historicamente e socialmente e por isso, foi construído de forma diferente de acordo com cada região a partir da dinâmica da conquista e da colonização da América. (SEGATO, 2007a)

Assim sendo, no Brasil, devido ao grande número de africanos trazidos forçados como escravos e em consequência de um grande número de mestiços decorrentes, em sua maior parte da violação e de estupros de homem brancos a mulheres negras, (NASCIMENTO, 1978) e a necessidade de construir um Estado-nação a semelhança

¹⁶ Caso se refere a uma das minhas irmãs de santo que teve que mentir sobre sua religião para ser empregada como professora em uma escola de designação católica

¹⁷ Inquirição feita com base no depoimento da jornalista e Youtuber Tia Má – Maíra Azevedo

¹⁸ São muitos os casos de discriminações sofridas por filhos e filhas de santo no contexto escolar, como exemplificados no capítulo três dessa dissertação.

¹⁹ Caso de discriminação citado no Mapa da Intolerância religiosa (GUALBERTO, 2011)

²⁰ Foram os casos de ataques aos terreiros no Distrito Federal e entorno no ano de 2015.

dos estados nacionais europeus, no pós abolição, houve a construção de uma teoria que pudesse fundamentar a possibilidade de branqueamento da população, teorias sobre a mestiçagem no Brasil, que contemplassem uma possibilidade evolutiva no sentido de se alcançar a branquitude como um ideal civilizacional e respaldar as políticas criadas com esse intuito.

Nesse processo, foram construídas as ideologias de branqueamento que caracterizam ainda hoje nossa sociedade. E, em consequência desta, há a propagação de um tipo específico de racismo que condiz com a construção histórica do Brasil.

O racismo no Brasil com características muito peculiares pode ser muitas vezes não explícito o que corroborou para a construção do mito da democracia racial defendida pelos idealistas do branqueamento. Contudo, trata-se de um racismo que, dentre outras de suas expressões, traz o miscigenacionismo e o assimilacionismo como seus expoentes, assim como a consequente discriminação, ou melhor, a mais explícita forma de racismo com relação as diferenças culturais.

Explico. Em uma sociedade em que a maioria de sua população descende da africana estaria muito distante, segundo os ideais de sua elite branqueada, da homogeneidade requisitada para a construção de um estado nacional como os europeus. A partir daí, foram criadas teorias que se transformaram em formas explicativas de como a sociedade brasileira ascenderia ao ideal civilizacional branco, europeu, ocidental, ou seja, evoluiria e alcançaria seu último estágio de plenitude racial.

Para tanto, era necessário englobar os negros e negras, já lidos dessa forma, na formação dessa nação. Mas como, se o negro é inferior ao branco e pode degenerar a raça superior? Apostando em uma miscigenação salvadora no sentido da aposta de que o fenótipo brancóide se sobreporia ao negroide!

Mas para que esse plano fosse efetivo, seria necessário assimilar e dissolver as influências africanas na formação histórica do país delegando assim esses aspectos como sendo formadores da cultura popular ou ainda do folclore nacional (GONZALEZ, 1988), gerando uma homogeneização sócio-histórica.

Ao final, o que se tem é um racismo explícito as atuações, seja pela música, pela dança, ou pela religião, de tudo que era diferente da cultura ocidental, branca europeia e é aí que as religiões afro-brasileiras sofreram, pois representavam, como ainda o fazem hoje, uma outra forma de sociabilidade que não é eurocentrada, com decisivas influências africanas e, embora por vezes pouco admitida, indígenas, que preservam uma outra forma de entender, compreender e ser no mundo.

Foi então por serem o lembrete permanente da associação ao atraso ao desenvolvimento (SEGATO, 2016) por contradizerem com os ideais evolucionistas da elite branqueada que o racismo foi mais explícito e que criou leis que criminalizaram as práticas afro-religiosas assim como criou o ambiente social que ovacionou a perseguição e a violação de tais práticas.

Atualmente, apesar de não termos uma legislação e uma ideologia que explicitamente reivindicam a ideologia do branqueamento, é possível constatar sua continuidade através da persistência do próprio racismo, da continuidade do racismo epistêmico que rechaça, inferioriza, através do não reconhecimento das comunidades como espaços de sociabilidades distintas, de produção e transmissão de conhecimentos próprias, expressos no ato pouco contemplativo, porém muito exemplificador, que se quer reconheceu as suas crenças como sendo uma religião²¹.

É por isso que se trata de racismo religioso e não de intolerância, pois não se trata de um simples ato de não concordar com o outro, mas sim de moldar uma sociedade em que as práticas não eurocentradas, a que incluo as religiões afro-brasileiras, mas não só, são discriminadas, criminalizadas e perseguidas seja de forma normativa, como os artigos que criminalizavam as práticas afro-religiosas no código penal até 1940, seja ainda no atual código penal, ou ainda perseguição neopentecostal a essas religiões. Não se trata de intolerância, se trata de racismo religioso!

²¹ Referência ao caso em que um juiz Eugênio Rosa de Araújo, da 17ª Vara Federal, proferiu uma sentença afirmando que as religiões afro-brasileiras não poderiam ser consideradas religiões em 28 de abril de 2014.

CAPÍTULO 2 – A INCAPACIDADE DA RACIONALIDADE MODERNA EM COMPREENDER E SIGNIFICAR AS PRÁTICAS DAS COMUNIDADES DE TERREIRO

O intuito deste capítulo é demarcar a diferença de concepção entre a racionalidade moderna e as religiões afro-brasileiras. Para isso, apresento críticas ao paradigma da modernidade e elenco alguns elementos estruturantes para essas religiões: dimensões de gênero, de sexualidade e da economia do axé.

É necessário destacar que o que nominamos aqui por “economia do axé” refere-se a aspectos que envolvem formas de sociabilidades e interações que vão além das descritas por relações comerciais e que não podem ser traduzidas como derivadas de interações estritamente capitalistas.

A ideia não é mostrar uma explicação exaustiva das diferenciações entre as formas da racionalidade-modernidade e a sua perspectiva sobre os mesmos pontos nas religiões afro-brasileiras, mas sim traçar um panorama dessas diferenciações para que sirvam como possíveis caminhos para se pensar a questão do racismo religioso. É uma sinalização de um caminho reflexivo que está inscrito na prática dos fatos.

A relação aqui é reforçar a associação da racionalidade moderna como construída na modernidade, derivada do eurocentrismo, com o racismo epistêmico impetrado as comunidades e sociedades que não se enquadram no padrão ocidental europeu.

2.1. Racionalidade moderna ocidental

Quando o europeu vem para a América com o intuito de conquistar e colonizar, ele traz consigo todo seu aporte social que (estava sendo) vem sido desenvolvido em sua região, ou seja, no caso especial das colonizações perpetradas pelos países da península ibérica, os valores construídos naquelas sociedades e que foram expressos pelos colonizadores, tinham como características um sentido de conquista militar, violenta, que envolveram guerras, em decorrência dos anos da “reconquista”; uma grande força moral cristã e de cunho evangelizador e missionário devido a forte expressão de poder dos reis católicos e sua empreitada na contrarreforma; uma base

social patriarcal de subordinação e invisibilização da mulher; uma moral homogeneizadora da sociedade segundo preceitos cristãos; e a exploração econômica com o intuito da acumulação de riqueza e para incremento da demonstração de poder frente as outras sociedades. Foram essas características, portanto, que fundaram a forma da colonização na América Latina.

Contudo, com a colonização, foi possível o desenvolvimento de outras características em ambas as sociedades, colonizadora e colonizada. As características presentes nos países europeus foram trazidas para cá e também forjadas aqui passando a reordenar as sociabilidades, formas econômicas, culturais e construções históricas, culminando com a construção da própria Europa.

O padrão de conhecimento, calcado no eurocentrismo, foi forjado, então, a partir das relações sociais que estavam sendo desenvolvidas na Europa e com a influência da colonização da América.

Durante el mismo periodo en que se consolidaba la dominación colonial europea se fue constituyendo el complejo cultural conocido como la modernidad-racionalidad europea, que fue establecido como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del mundo. Tal coetaneidad ente la colonialidad y la elaboración de la racionalidad- modernidad no fue de ningún modo accidental, como lo revela el modo mismo en que se elaboró el paradigma europeo del conocimiento racional. En realidad, tuvo implicaciones decisivas en la constitución del paradigma, asociada al proceso de emergencia de las relaciones sociales urbanas y capitalistas, las cuales su vez no podrían ser plenamente explicadas al margen del colonialismo, sobre América Latina en particular. (QUIJANO, 2014b p. 63)

A modernidade-racionalidade europeia corresponde, portanto, a esse padrão europeu que estrutura as formas de conhecimento e interações, que foi originado no processo da conquista e colonização, sendo este considerado um paradigma universal de conhecimento devido à centralidade do eurocentrismo em sua construção.

Não seria possível explicar de outro modo, satisfatoriamente em todo caso, a elaboração do eurocentrismo como perspectiva hegemônica de conhecimento, da versão eurocêntrica da modernidade e seus dois principais mitos fundacionais: um, a idéia-imagem da história da civilização humana como uma trajetória que parte de um estado de natureza e culmina na Europa. E dois, outorgar sentido às diferenças entre Europa e não- Europa como diferenças de natureza (racial) e não de história do poder. Ambos os mitos podem ser reconhecidos, inequivocamente, no fundamento do evolucionismo e do dualismo, dois dos elementos nucleares do eurocentrismo. (QUIJANO, 2005b p. 122)

O dualismo e evolucionismo aos quais Quijano remete se trata de uma construção da racionalidade moderna de forma que para a cultura ocidental em que o indivíduo é algo único e isolado de seu contexto é reflexo do não reconhecimento do outro que ocorreu no processo de construção da Europa e devido ao não reconhecimento

do outro como sujeito. Só o europeu é racional e pode ser sujeito, as demais culturas são desiguais de uma forma hierarquizada e, portanto, só poderiam servir como objeto de conhecimento. (QUIJANO, 2014b) A produção do paradigma da modernidade-racionalidade europeu é uma das formas da colonialidade que serviu e serve com o propósito da dominação.

A partir do posto de centro difusor do capitalismo mundial a Europa difunde também a sua racionalidade que se baseia, ainda hoje na separação entre sujeito e objeto que tem em Descartes seu formulador.

Descartes foi um pensador que conseguiu colocar em uma teoria o que já era pensado e desenvolvido na modernidade que nasceu com a conquista da América, ou seja, seu pensamento reflete o de sua época possibilitado pela conquista da América pelos países europeus e a consequente geração de uma diferenciação com relação aos que foram dominados, diferenciação essa que foi hierarquizada e posteriormente racializada.

Este intelectual é um representante icônico, pois conseguiu sistematizar em torno do desenvolvimento de um método as características sociais, que estavam presentes na construção da sociedade europeia, construída a partir das relações coloniais. Sua teoria foi forjada a partir da retomada da filosofia da Grécia antiga no movimento experienciado na Europa como Renascimento em contraposição às ideias difundidas na dita idade média. (SABINE, 1964) Uma diferenciação que envolve oposição e hierarquização, de forma dual e excludora, derivada da diferença entre corpo e razão, sendo o corpo o lugar da objetificação, e a razão, anteriormente ligada a questão da alma pelo cristianismo, associada ao indivíduo. Apesar da separação entre corpo e alma estar presente em várias outras culturas além do cristianismo, foi esse o autor que elaborou uma teoria que a colocou no centro de sua representação o que originou, por sua vez, a dualidade entre natureza, associada ao corpo, e razão, associada ao sujeito. (SABINE, 1964, p. 107-108)

Dessa relação dualista exclusivista são desenvolvidas outras em subseqüente associação com o corpo que seria associado, por sua vez a natureza, ao objeto, e a exterioridade de forma a inferiorizar essas instâncias ao mesmo tempo que as opõe a razão, associada, por sua vez a civilização, ao indivíduo, que seriam categorias hierarquicamente distintas e superiores. (SABINE, 1964, p. 402; QUIJANO, 2005b)

Em decorrência da racionalidade moderna, o paradigma de conhecimento europeu está fundamentado na relação entre sujeito-objeto. A célebre frase de Descartes

‘penso, logo existo’ reflete o solipsismo desse paradigma com relação ao indivíduo, enquanto o objeto constitui uma categoria que é diferente do indivíduo e externo a ele. (QUIJANO, 2014b)

Segundo Segato (2012) essa separação entre objeto e razão, característica da modernidade, seria expressa por uma lógica binária em que o padrão imposto pela colonização seria o único que deveria ser seguido enquanto o que é caracterizado como o diferente desse padrão, o outro, seria rechaçado como possibilidade de existência, como o erro, o resto, o marginal. Nesse padrão binário só há espaço para a expressão do Um, sendo este um padrão universalizante. A autora sinaliza ainda que esse padrão binário²² se contrapõe ao dualismo presente nas sociedades indígenas, por exemplo, que entendem o diferente como uma forma complementar e não como suplementar. (SEGATO, 2012)

Nesse mesmo sentido, porém utilizando uma nomenclatura diferente que classifica como dual o padrão de poder colonial, Quijano afirma que a partir do padrão da racionalidade – modernidade que se baseia no indivíduo sem considerar relações intersubjetivas, finda em uma negação total do ‘outro’. (QUIJANO, 2014b).

Com a racialização da população, a destruição de seus meios de produção de conhecimento e consequente colonização do imaginário que constrói uma racionalidade moderna com o apreço de estruturas patriarcais e capitalistas de poder sob a égide de um estado que governa a partir da exterioridade de sua população, esse complexo formado durante o período da conquista e da colonização da América Latina, finda por interferir na percepção da história dos países que foram colonizados, impondo uma maneira de percebê-la e a admitindo como verdade. (DUSSEL, 1994; MIGNOLO, 1996; QUIJANO, 2005b)

Essa dualidade exclusivista, por sua vez, finda por associar o gênero e a raça nesse rol entre natureza e razão, em que o negro, em seguida o índio, seria mais ligado a natureza, assim como a mulher em oposição ao homem e ao branco que estariam ligados a razão.

A racionalidade moderna finda, portanto, por incidir em uma categorização que é anterior a essa racionalidade, mas que a reformula de modo a rechaçar ainda mais o papel e função social da mulher dentro das sociedades, ou seja, permeia as de gênero

²² Rita Segato diferencia o binarismo do dualismo devido ao entendimento de que se trata de conceitos diferentes. Enquanto o binarismo exclui o outro, o negando, na dualidade é possível se ter o outro e pensá-lo como complemento do um.

associando a mulher ao sexo, ao corpo, ao objeto, em oposição ao sujeito, a razão, ao homem.

Essa relação patriarcal também se encontra baseada na racional-modernidade em que há uma divisão e, até mesmo, oposição entre o sujeito/razão e o corpo/natureza. Nesse sentido a mulher estaria mais associada ao sexo e, portanto, ao corpo, à natureza, enquanto os homens estariam associados a razão. Essa forma binária de se compreender o mundo foi basilar para as várias atrocidades cometidas nas colônias, tendo historicamente justificado violências de gênero e de raça.

Quando as relações patriarcais são trazidas para as colônias como uma das formas de conquista e colonização dos povos nativos, o conquistador/colonizador tomava para si as mulheres indígenas as violando ao mesmo tempo em que emasculavam os indígenas e os subordinavam. (SEGATO, 2012) As relações que foram estabelecidas entre os colonizadores e as indígenas e posteriormente com as mulheres africanas que foram trazidas como escravas para as Américas, eram mais uma das formas da conquista em que eram violadas pelos europeus que, por sua vez, também subjugavam as mulheres brancas com que porventura se casassem, mas não só estas, em um duplo movimento machista/misógino e de imposição patriarcal. (DUSSEL, 1994 p.51)

Com a racionalidade moderna, baseada por sua vez no eurocentrismo, foi possível justificar as relações inferiorizadas como a raça e a divisão sexual. As divisões raciais e de gênero também foram decisivas, por sua vez, nas dinâmicas do desenvolvimento das economias de mercado. Para que o capitalismo se desenvolvesse, a partir de seu nascimento com a modernidade, era necessário o acúmulo de riquezas e esses acúmulos foram possíveis graças à exploração do trabalho e dos bens materiais nas colônias. Para essa acumulação foram várias as formas de controle da exploração do trabalho impostas aqui aos povos indígenas e posteriormente aos povos africanos escravizados que vieram forçadamente trabalhar nas colônias da América.

A divisão de trabalho era também gendrada, no sentido de que as escravas trabalhavam em sua maioria com os cuidados da casa de seus senhores e os escravos trabalhavam na mineração, extração, cultivo, cargos que foram sendo requeridos a partir das fases da extração econômica durante o período da colonização. (SEGATO, 2005)

As formas de controle da exploração de trabalho desenvolvidas aqui para que houvesse o desenvolvimento e a manutenção do capitalismo, apesar de terem referências anteriores de sua aparição e efetivação histórica como o caso da servidão, da

escravidão, do trabalho assalariado, a pequena produção mercantil e a reciprocidade, são categorias novas, pois foram deliberadamente organizadas de forma a atender os anseios do desenvolvimento do capital e do mercado que se instituía globalmente e não funcionavam isoladamente, mas em conexão com o mercado e o capital local, estabelecendo um novo padrão de controle do trabalho e sua contribuição para a consolidação do padrão de poder mundial. (QUIJANO, 2005b, p.118; QUIJANO, 2014a)

As formas de exploração do controle do trabalho, por sua vez, associam-se a categorização de raça e passam a reforçarem-se mutuamente, mesmo que essa relação não fosse essencial para que nem a categorização de raça, nem as formas de controle do trabalho pudessem existir. Impõe-se assim uma divisão racial do trabalho. Aos dominantes, espanhóis e portugueses, foram adereçados os trabalhos assalariados relativos ao mercado independente, os cargos administrativos e governantes estavam reservados aos nobres; aos negros e as negras a escravidão e aos indígenas relações de reciprocidade e de servidão. (QUIJANO, 2005b, p. 118) A relação racializada do controle da exploração de trabalho permanece durante todo o período colonial e termina por fundar mais uma forma de controle e exploração da população que está associada a uma forma específica de exploração do trabalho. (QUIJANO, 2005b, p. 119)

A revisão até aqui apresentada se refere à afirmação do eurocentrismo como marco universalizante, no sentido de que somente seriam considerados aqueles que passem por seu crivo. (SEGATO, 2012) Além disso, constitui a base da institucionalização do racismo epistêmico. O racismo epistêmico é uma das formas que incidem de maneira mais devastadora com relação às religiões afro-brasileiras ao desconsiderar suas formas de produção de conhecimento que refletem, por sua vez, a compreensão de um cosmos específico que regula rituais e sociabilidades diferentes do processo construído pela racionalidade moderna.

Assim, é possível perceber a partir do exposto anteriormente que o processo da conquista e da colonização da América Latina por países europeus fez com que, a partir do eurocentrismo, da destruição dos modos de produção de conhecimento, da colonização do imaginário, da violência patriarcal, da escravidão, do capitalismo, a racional-modernidade torna-se um eixo estruturante do padrão de poder. E suas consequências prevalecem até o presente.

2.2. Religiões afro-brasileiras e racismo epistêmico

No que tange à América Latina hodierna, nem tudo é racional-modernidade, ainda que esta seja o padrão propagado como universal e siga sendo imposta pela violência. Há grupos sociais, sempre lidos como alteridades, que buscam resistir à colonialidade e tentam manter suas formas de organização e pensamento sobre o mundo. Dentre todos, no Brasil, destaca-se o “povo de santo” e suas religiões afro-brasileiras.

Tendo em vista que o racismo epistêmico incide na inferiorização da produção e transmissão de conhecimentos que não sejam pautados pelo padrão ocidental da neutralidade científica, largamente estruturado por Descartes e ainda hoje utilizado como única forma válida de produção de conhecimento dentro dos centros universitários (SEGATO, 2012b), a ciência e seu método caracteriza algumas das violações infringidas contra essas religiões. Também a construção da sociedade patriarcal e sob os moldes e reproduções capitalismo, que como bem expressou Quijano, associam-se ao racismo estruturando o padrão colonial de poder, são responsáveis por algumas das discriminações que essas comunidades sofrem. E, dentre outras, cabe citar também a constante demonização da afrorreligiosidade, entendida como demonização justamente pelo “povo de santo” cultuar formas de sagrado lidas como satânicas pela matriz de pensamento euro-centrada cristã.

Contudo, apesar da racionalidade moderna e sua inserção na construção das sociedades e comunidades de acordo com seus valores, as religiões afro-brasileiras e seus terreiros ainda são espaços que guardam características diferenciadas dessa racionalidade. Ou seja, são modos de vida e locais que foram formatados/construídos como formas de resistência a esses valores, ao mesmo tempo que preservaram um modo de vida de origens africanas (ou, ainda mais especificamente, afro-ameríndias – NASCIMENTO, 2017) que, reorganizadas e adequadas à realidade brasileira, ainda seguem sendo formas distintivas de sociabilidades com relação a racionalidade moderna.

os terreiros foram o foco de congregação e rearticulação de uma vasta gama de saberes científicos, tecnológicos, artísticos, artesanais, políticos, econômicos e espirituais dos povos africanos que foram capturados e trazidos à força para o Brasil na condição de escravos. Fiéis, porém, à sua perspectiva universalista, inclusiva, agregadora e aberta, os terreiros sempre combinaram, para sua preservação como foco de tradições religiosas afro-brasileiras, os saberes tradicionais africanos com os saberes tradicionais europeus e saberes indígenas. Foram gerando, ao longo de mais de dois séculos, um modo de vida em que há lugar para todos, existe abrigo para todos, comida para todos, ocupação e trabalho para todos, respeito para todos, porque todos os seres humanos têm um ori e todo ori tem seus orixás de guia. Todos

têm orixá, ou vodum, ou inquice, ou qualquer outro tipo de entidade. Todas as entidades devem ser reverenciadas e todas as entidades exigem oferendas e demandam símbolos e objetos que sejam suporte do contato humano com elas. (CARVALHO, 2011, p. 55)

Com efeito, conforme Guilherme Nogueira (2014) – que volta seu olhar, especificamente, para o Candomblé de seu próprio terreiro:

basta olhar para os terreiros de Candomblé para se perceber que se apartam da imagem e do tempo urbano das cidades em que se encontram, sobretudo quando são cidades grandes. A natureza está sempre presente e é condição *sine qua non* para que existam. Como demonstra Carvalho (2005), as religiões afro-brasileiras cultuam elementos da natureza, como rios, árvores, montanhas e florestas [, que não possuem valor a não ser como itens de consumo e commodities no universo da racionalidade]. É sobre tais elementos que o culto é construído, e os mesmos devem estar presentes nos terreiros, ou minimamente representados, para que a prática religiosa se desenvolva. São elementos sagrados, como explica o mesmo autor, e não podem ser destruídos mesmo face às possibilidades de lucro capitalista que tal destruição possa trazer. A natureza é, nesse sentido, [estruturante e] inegociável.

Outro aspecto de um terreiro que normalmente destoa da paisagem urbana moderna[-racional] é a sua simplicidade. Não há vidros espelhados como aqueles de um arranha céu, arquitetura arrojada, tampouco muito luxo. E ao contrário de enfeites com obras de arte de estilo europeu, há representações de deuses negros e utensílios de cozinha feitos de barro (NOGUEIRA, 2014, p. 4)

2.3. Família de Santo, gênero e sexualidade

Dentro ainda dessa paisagem expressa do terreiro, que pode ser associada a vários outros, existe a organização da comunidade que o habita em uma formação lida como doméstica e denominada família de santo. Esta família utiliza os termos da família biológica, como mãe, pai, filhos e filhas, porém é formada a partir de laços construídos nos rituais, especialmente com a iniciação no culto. Assim, temos a Mãe ou Pai de Santo que desenvolvem uma relação vertical com seus filhos e filhas de santo.

Para a família de santo as determinações biológicas são irrelevantes, a família é construída a partir do parentesco no santo, ou seja, a partir do vínculo com a Mãe ou Pai de santo derivado da iniciação no culto, sendo essa a forma de organização presente na grande maioria dos cultos afro-brasileiros.

La unidad familiar –y la doméstica– del culto, la así llamada “familia de santo”, operativa em todos los ámbitos de la vida, no está basada en el supuesto de la sustancia biológica compartida, sino en la iniciación, es decir, en la substancia ritual compartida (llamada “ashé” e inoculada en el cuerpo del iniciado por su “padre de santo”). (SEGATO, 2003 p. 342)

O parentesco na família de santo é extenso e alcança outras denominações, como avós e avôs de santo, que constituem uma grande comunidade e uma rede de solidariedade entre os terreiros. “O parentesco fictício religioso estende-se

flexivelmente ao longo de uma longa rede de casas aparentadas cujos membros podem ser convocados a cooperar.” (SEGATO, 2005, p. 440) Saliento aqui que o termo “fictício”, na citação anterior, se refere a uma categoria antropológica e não deve ser interpretado como forma de fragilidade ou uma relação que não seja real.

A aparência de domesticidade transmitida pela forma com que estão estruturadas essas comunidades faz com que os aspectos sociais e políticos sejam desconsiderados. Isso ocorre devido à dificuldade que a modernidade racionalidade tem em compreender que um espaço que transmite como doméstico o seu mundo político (SEGATO, 2007b), enquanto para o binarismo excludente da modernidade o âmbito doméstico só poderia estar ligado a esfera privada, enquanto o espaço público seria o espaço das relações políticas. (SEGATO, 2012a) A família também se trata de uma comunidade com uma vivência social e, mais que isso, política.

Mi discurso tampoco carece de destinatario, y tal vez tenga más de uno. Por un lado, le digo a todos aquellos que disputan en el campo de la arena política establecida por los idiomas institucionales del estado, que los descendientes africanos en Brasil poseen un modo codificado, críptico, de criticar y de romper la fundación patriarcal de las instituciones brasileñas que los cercan. Pero que ese modo no es el de la dialéctica de las identidades políticas como el Occidente globalizado esperaría, sino un modo mucho más complejo y pleno de imprecisiones y ambivalencias. La tradición africana se instaló en un nicho, en el interior (SEGATO, 2003, p. 359)

Pontos em que as religiões afro-brasileiras se diferenciam estão relacionados, dentre outros, às relações econômicas, sociais, estruturais, sexuais, de gênero, assim como à produção e transmissão de conhecimento e saberes dentro de seus espaços comunitários.

O anti-essencialismo presente na estruturação dessas famílias ocorre devido à maneira como os povos africanos conseguiram se estabelecer no Brasil tendo em vista o regime escravocrata em que foram inseridos. Devido a esse regime muitos parentescos biológicos foram desfeitos com a separação física determinada pelos senhores, seja pela compra e venda de escravos ou pelos obstáculos colocados aos casamentos entre os mesmos.

el uso no esencialista de los términos de género y de familia encontraron un terreno fértil en el ambiente colonial brasileño. Eso fue así porque las parejas constituidas y sus descendientes no pudieron estabilizarse como un grupo familiar en el Brasil, donde las familias fueron dispersadas; la proporción demográfica entre hombres y mujeres en el contingente de esclavos fue extremadamente inadecuada; y el casamiento entre esclavos fue activamente desestimulado y obstaculizado por un largo período y en casi todas las regiones del país (Segato, 1996). En consecuencia, una construcción de género y una terminología para la organización familiar libres de la determinación biológica y no fijados o coaccionados por significantes anatómicos se adecuaba idealmente a la situación. (SEGATO, 2003, p.352)

O espaço do terreiro torna-se, portanto, o local de culto e também um “locus de uma unidade social” (SEGATO, 2005, p. 441) A separação entre a esfera ritual e a esfera social não se encerra em compartimentos estanques e são esferas que se influenciam mutuamente.

Muitas das funções exercidas nos terreiros não contam com distinções de gênero, como o caso de mãe de santo que tem um mesmo poder que um possível pai de santo, exercendo o poder como na posição de rainha de seu terreiro. O mesmo ocorre com relação aos filhos e filhas de santo, não havendo distinções e hierarquizações como reflexo das relações de gênero, em que os iniciados são convocados a desempenhar tarefas de limpeza do terreiro, como a limpeza de banheiros, a limpeza da cozinha, exercidas pelos iniciados independentemente de seu sexo.

el sacerdote –o la sacerdotisa– es el único líder de la unidad doméstica, pero, a pesar de tener su nombre marcado por la diferenciación de género –“padre” o “madre de santo”–, sus derechos y deberes en el ejercicio religioso y social del sacerdocio (no así en el ritual) no presentan especificidades de género; esto quiere decir que el rol social de “padres” y “madres de santo” es exactamente el mismo y es, por lo tanto, un rol andrógino, que no responde a la división de género. De la misma forma, un “hijo” y una “hija de santo”, un “hermano” y una “hermana” no poseen obligaciones o privilegios sociales específicos que obedezcan a la división de género. (SEGATO, 2003, p. 354)

Essa leitura anti-essencialista do gênero tem grande influência nas religiões brasileiras de base ioruba (SEGATO, 2003).

Contudo, existem diferenciações de alguns papéis rituais que são desempenhados com base estritamente no sexo biológico (SEGATO, 2005, p. 441), como no caso dos cargos de ogans e ekejis. Os ogans são funções desempenhadas por homens e ekejis por mulheres, sendo que ambos os cargos possuem uma alta posição na hierarquia do terreiro, mas são hierarquicamente equivalentes entre si. Existem também alguns rituais específicos em que apenas um dos sexos é chamado a desempenhar, como o caso da realização do culto aos eguns²³, realizados por homens, e alguns atos do ritual chamado Ipadê²⁴ que devem ser realizados apenas por mulheres.

Portanto, apesar da diferenciação entre homens e mulheres chamados a desempenhar tais funções, não são tarefas hierarquizadas meramente pelo sexo. As tarefas desenvolvidas por ambos os sexos, em seus cargos rituais, atuam de forma complementar (2005, p. 443).

²³ O culto aos eguns é o culto aos antepassados.

²⁴ Ipadê é um ritual realizado para Exu no início de cerimônias públicas ou privadas nos terreiros.

lo que reproduce los linajes religiosos africanos en Brasil y, significativamente, la división de los roles rituales por género es el único ámbito de la vida socio-religiosa que obedece el trazado del dimorfismo sexual, orientándose por éste. (SEGATO, 2003 p.341)

Ainda segundo Segato:

A ênfase do ritual em categorias baseadas no sexo biológico opõe-se a falta de uma divisão sexual do trabalho na família de santo como unidade social e com a irrelevância do sexo biológico para a definição da personalidade individual e da sexualidade. (SEGATO, 2005, p. 443)

A personalidade do sujeito é formada a partir da interação com o seu orixá.

Um dos pontos fundantes dos cultos é a associação dos sujeitos com os seus respectivos donos de cabeça, ou seja, com as divindades (orixás, inquices, voduns) e suas características, como o aspecto físico, traços fisionômicos, comportamento. As divindades, por sua vez, possuem traços associados com o gênero masculino e feminino, o que não corresponde necessariamente ao sexo, suas características por ter variações entre as duas leituras. Todas as divindades possuem qualidades, virtudes e defeitos, agindo com estilos próprios de liderança e exibindo talentos específicos (SEGATO, 2005, p. 428).

As características das divindades estão associadas à personalidade de cada pessoa, que pode ser mais masculina, fisionomia áspera, ou mais feminina, fisionomia mais delicada (SEGATO, 2005, 426). Contudo, esse aspecto psicológico associado à personalidade não é necessariamente vinculado à identidade de gênero do sujeito (SEGATO, 2005, p. 427). O orixá dita a personalidade, e não a sexualidade. Também as personalidades e a orientação sexual estão livres de determinações biológicas (SEGATO, 2003, p.342).

En este modelo, es la personalidad lo que se encuentra predicado por el género, y la anatomía ideal, paradigmática de los orixas, opera como el significante de esa diferencia. Al mismo tiempo, la androginidad y la transitividad de género también se encuentran presentes en el sistema, incorporadas en la mitología de algunos orixás (SEGATO, 2003, p. 353)

É interessante ainda salientar que uma divindade masculina pode ser o dono de cabeça de uma mulher, assim como uma divindade feminina pode ser a de um homem e isso não interfere na orientação sexual do sujeito. “De fato, o santo da pessoa é independente não só do seu sexo anatômico mas também da forma preferencial que ela expressa a sua sexualidade, isto é, da sua preferência por parceiros homo ou heterossexuais.” (SEGATO, 2005, p. 427)

“as preferências sexuais dos membros do culto, não tem seu fundamento no sexo biológico, nem na personalidade, nem no papel social, e que a atividade sexual é, em última instância, um tipo específico de interação que se estabelece entre dois indivíduos, independentemente dos seus atributos genéricos, biológicos caracterológicos ou sociológicos.” (SEGATO, 2005, p. 448)

“Desta maneira, a complexa composição da identidade de um indivíduo resulta do seu desempenho em quatro níveis ou esferas diferentes, [...], mostram-se independentes; tais são os níveis biológico, psicológico, social e sexual.” (SEGATO, 2005, p. 448)

O terreiro é um espaço acolhedor que recebe a todos e todas que o buscam.

“Qualquer pessoa que chegar a um terreiro em busca de proteção espiritual jamais terá sua presença negada. Sejam quais forem as circunstâncias, naquele dia a pessoa comerá, independentemente da nova divisão que se faça da comida disponível para os residentes, fixos ou passageiros, da casa de santo”(CARVALHO, 2011, p. 54)

Devido à forma como é estruturada a família de santo, o terreiro serve de moradia temporária ou permanente para uma ampla quantidade de pessoas (SEGATO, 2005). Com isso, muitos e muitas Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Travestis (LGBTs) encontram nos terreiros o refúgio que buscam depois da expulsão de seus familiares carnis ou da exclusão social de uma forma geral.

Acredito que o fator dessa busca de abrigo por LGBTs está fortemente vinculada ao anti-essencialismo e à androgenia apresentados nesses espaços: *“el anti-esencialismo y la androginia presentes en el sistema como un todo tienen impacto en las prácticas sexuales también, ya que liberan la sexualidad de la ideología de la coacción anatómica”* (SEGATO, 2003, p. 354)

De acordo com Segato (2003) essa característica não essencialista e oposta a modernidade, influenciou a expansão dos cultos afro-brasileiros de influência nagô/ioruba a outros países da América do Sul como Uruguai e Argentina.

En la segunda ola, las religiones afro-brasileñas de base Yoruba (como el “Batuque” de Puerto Alegre y el Candomblé de Bahía) se expandieron para Argentina y para Uruguay. En el interior de esas sociedades nacionales, según mi interpretación (Segato, 1991, 1996), ellas propiciaron la demarcación de un espacio de diferenciación y de representación simbólica para grupos carentes de libre expresión o visibilidad y, entre esas minorías, la minoría homosexual, tradicionalmente asfixiada en los países hispánicos y con escaso espacio para la auto-representación y el reconocimiento, encontró su nicho de expresión. (SEGATO, 2003, p. 352)

2.4. Economia capitalista e a impossibilidade de conversão sem prejuízos

Os modos de produção operacionalizados internamente por terreiros – que estão em conexão com uma das mais marcantes formas de resistência das comunidades com relação à frente capitalista (SEGATO, 2016). Destaco que os mecanismos de controle da acumulação e as formas de solidariedade e trocas que são expressas nas relações econômicas desenvolvidas por essas comunidades apontam para a diferença eminente entre uma economia capitalista e uma economia desenvolvida pelas comunidades de terreiro.

Para abordar a questão do controle da acumulação recorro a Ari Pedro Oro que, no desenvolvimento de seu trabalho sobre o fenômeno de transnacionalização das religiões afro-gaúchas, os Batuques, dedica um capítulo de seu livro para falar das relações econômicas originadas a partir dessa expansão: concordando com a análise desenvolvida por Reginaldo Prandi (1991)²⁵ e a partir da citação deste autor, Oro diz que o candomblé é uma religião em que os deuses são ricos e os seus adeptos são pobres e para que haja a sustentação dos cultos e rituais, haveria muita ‘caridade e cooperação’ dentro dos terreiros. (ORO, 1999, p. 133-134)

Discordo de alguns dos pontos apontados pelo autor.

Em primeiro lugar, da forma como é colocada a frase “deuses ricos e fieis pobres” (ORO, 1999, p. 133), dá a entender que se trata de um culto completamente mercantilizado em que se é atribuído uma valoração ao dinheiro bem maior do que ela realmente possui nesses espaços. Isso porque parte-se do princípio de que há uma obrigatoriedade de gastos exorbitantes, quando, na verdade a grande lista de materiais, animais e comidas, que envolvem os rituais não é feita por acaso, mas sim com o intuito de partilhar o axé entre os membros da comunidade e que, para isso, alguns objetos, roupas, paramentas, comidas, são imprescindíveis. Além disso, não é incomum a prática da fabricação e/ou doação desses materiais pela própria comunidade, o que reduz gastos individuais sempre que necessário utilizá-los em algum ritual.

Em segundo lugar, há uma inferiorização implícita no termo caridade que coloca como a doação de alguém superior, nesse caso financeiramente, ajudando aqueles desprovidos, o que talvez seja reflexo de uma leitura muito moderna da afrorreligiosidade. Minha percepção e análise é, em outro sentido, em que concordo

²⁵ PRANDI, Reginaldo. Os candomblés de São Paulo. São Paulo, Hucitec-Edusp, 1991 – ainda nesta nota indico que a leitura deste autor específico não vem sem polêmicas. Prandi é conhecido no campo de estudos afrorreligiosos e é autor de livros conhecidos, como o talvez mais famoso *Mitologia dos Orixás*. Todavia, possui leitura nagocêntrica do Candomblé e defende argumentos combatidos por outros autores igualmente influentes no campo, como Wanderson Flor do Nascimento – cujo pensamento me filio.

com Carvalho (2011) que o que existem são redes de solidariedade entre os sujeitos da comunidade para a manutenção da vida em suas mais amplas dimensões.

Oro segue seu raciocínio dizendo que pais e mães de santo desempenham funções como “microempresários” para o sustento de suas famílias e dos seus terreiros (1999 p. 134), o que entendo evidenciar uma tentativa de classificação econômica de práticas que não podem ser traduzidas para uma classificação capitalista, sem que haja a perda de seu real significado e conformação histórica.

O que ocorre é que a maioria dos terreiros abriga um enorme número de pessoas sendo estas filhas e filhos de santo, ou seja, diretamente ligadas as dinâmicas das comunidades, ou não, que vivem ali, de forma permanente ou temporária, e que carecem das relações estabelecidas de forma comunitária para a sua sobrevivência. A dinâmica de “gerir” um terreiro não pode ser confundida com uma ação empresarial – inclusive o termo “gerir” não parece adequado – pois não se trata de uma empresa que visa o lucro, mas sim do ordenamento e sustentação de uma vivência comunitária.

Dentro das relações comunitárias desenvolvidas pelas comunidades de terreiro há a prevalência de trocas que geram a sociabilidade e não o acúmulo. É assim que Wanderson Flor do Nascimento (NASCIMENTO, 2016c) evidencia as relações nesses espaços em contraposição a relação capitalista que tem como objetivo a acumulação através da exploração, ou, como explicita Segato (2016 p. 29), que diferencia as relações capitalistas em que são desenvolvidas relações com as coisas, enquanto nas relações comunitárias são desenvolvidas relações que prezam pelos vínculos entre as pessoas.

Compreendendo que, como dito anteriormente, as comunidades de terreiro correspondem à estruturação no Brasil de um cosmos (SEGATO, 2016 p. 28) africano. O que rege as interações nas comunidades é o princípio dinâmico do axé²⁶, em ioruba, sendo este o princípio fundamental da realidade caracterizado por uma força dinâmica, “que demanda que nada se mantenha indefinidamente estático, estagnado, fixo.” (FLOR DO NASCIMENTO, 2016c, p. 29)

A partir dessa compreensão de axé como uma força vital presente em todos “os existentes” (FLOR DO NASCIMENTO, 2016c, p.29) e gerando variadas formas e possibilidades de interação, as relações de trocas, estabelecidas nos mercados, também

²⁶ O conceito expresso por axé, em ioruba, como essência e dinâmica, está presente em outras formas de se nominar para diferentes religiões afro-brasileiras que não tem a língua ioruba como língua ritual. Exemplo: nguzu seria o equivalente a axé em quikongo

caracterizam relações de sociabilidade, criadas a partir dos “laços de responsabilidade pelo trabalho das outras pessoas que produziram, produzem e produzirão aquilo do que eu preciso, mas não sou capaz de produzir em um determinado momento.” (p. 30). Sendo que o importante na troca é a continuidade do axé, de seu fluxo como possibilidade dinâmica, como devir e a partir dessa lógica dinâmica do axé, não pode haver acúmulo, pois o acúmulo de bens materiais estagnaria o axé, a força vital dinâmica. (p. 31-32)

As relações que se dão a partir das trocas e que devem ser compensadas tendo em vista o sentido de responsabilidade e reciprocidade não determinam que sejam efetuadas trocas de excedentes materiais, assim como a troca de bens materiais. Mesmo a troca compensada de forma monetária não configura uma inserção no mercado capitalista devido a inexistência da alienação do trabalho, através da mais valia acumulada e da exploração daqueles que não possuem os meios de produção. A relação é caracterizada entre sujeitos e não entre sujeito e objeto. Não há uma visão binária que separa o mundo espiritual do mundo material, como propõe as cosmologias cristãs. O dinheiro é mais uma dentre tantas outras possibilidades em que pode haver as trocas. Além disso, como mencionado anteriormente, as trocas não visam o acúmulo, pois seria algo contrário a dinâmica do axé. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016c p. 31-33)

Este mercado que possui relações e interações pessoais subjetivas e intersubjetivas originado de uma compreensão de povos africanos de seu cosmos é chamado por Flor do Nascimento (2016c) de mercado-ojá caracterizado como “um local de troca e circulação do axé, de modo a fortalecer o caráter recíproco e complementar da dinâmica do próprio axé.” (2016c, p. 32) E o orixá que rege esse espaço é o Exu chamado Olojá – o senhor do mercado.

Contudo, a dinâmica marcada por relações baseadas na reciprocidade tem sido ameaçada devido a implementação de formas capitalistas nas relações internas às comunidades, formas estas exemplificadas pelo sobressalto da figura do cliente frente às filhas e filhos de santo. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016c p. 36)

Cliente é o nome que se dá as pessoas que procuram as mães e pais de santo com um intuito específico e pontual, geralmente ligado a um interesse próprio, e que buscam sua satisfação através de serviços espirituais e pagam pelos mesmos, não estabelecendo nenhum vínculo obrigatório com a comunidade.

A figura do *cliente* nos terreiros de candomblé – aquele/a que usufrui dos serviços prestados pela comunidade sem, no entanto, pertencer internamente à família comunitária do terreiro – começa a se sobressair à figura do membro familiar da comunidade, borrando a distinção entre um *cliente* e um *filho*, fazendo muitas vezes com que muitas comunidades, adentrando as tramas

capitalistas, comecem a tratar filhos como clientes e fazendo sobressair as estratégias de exploração que são típicas dos mercados capitalistas, sobretudo no que diz respeito às relações entre trabalho, prestação de serviços e fragilidade de vínculos comunitários entre os vários elos da cadeia produtiva e que finda bloqueando a circulação do axé. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016c, p. 36)

A existência de clientes não caracteriza uma relação como também não determina que esta seja capitalista por si, pois para a comunidade de terreiro, é importante que haja um recurso financeiro a se contar, tendo em vista que as comunidades tem tido seus espaços físicos, seus terreiros, minados devido entre outros fatores, a especulação imobiliária. Mais adiante, a existência de clientes e a relação com os mesmos pode ser lida como uma estratégia de adaptação à colonial modernidade – necessário esforço que, conforme Segato (2007b), aliado à resistência, vem permitindo a contínua existência dessas comunidades religiosas ao longo do tempo.

Os grandes espaços que caracterizavam as chamadas roças de candomblé encontram-se cada vez mais limitados e isso, junto a outros fatores como a adaptação ao acentuado processo de urbanização brasileiro no século XX²⁷, levou a que sua produção própria de animais e alimentos tenha sido diretamente prejudicada. Nesse contexto, a troca feita entre serviços rituais e dinheiro não é necessariamente uma inserção no modo de produção capitalista, já que esse dinheiro geralmente é revertido para a própria dinâmica e sobrevivência da comunidade.

O problema vem com a mudança de perspectiva do valor atribuído ao dinheiro que passa de ser hierarquizado frente as demais possibilidades que a troca envolve.

As dinâmicas capitalistas de troca, visando cada vez mais acumulação, são nocivas para as heranças africanas para as quais a integração entre as muitas dimensões de expressão do axé busca sempre a manutenção dos vínculos comunitários e uma forma harmonizadora de resolução dos conflitos presentes no interior das comunidades. A competitividade individualizante é não apenas oposta às colaborações solidárias coletivas de caráter eminentemente recíproco, mas pode impedir que o aspecto socializante coletivista seja comprometido, ou mesmo, impedido. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016c, p. 36)

Oro credita esse crescente fenômeno dos clientes estaria associado às disputas por poder entre pais e mães de santo. Em sua análise sobre o fenômeno da transnacionalização das religiões afro-brasileiras, na região sul do país, para os países do Prata, diz da considerável disputa de poder que é originada com essa expansão, o que precisa ser visto com cautela e, ao mesmo tempo que seja uma hipótese admissível, cabe-se problematizar se é válida fora do contexto específico dessa transnacionalização.

²⁷ Este é um debate que pode ser lido com maiores detalhes em *Umbanda: religion and politics in Brazil* (BROWN, 1994).

Novamente faz uma analogia com o mercado capitalista em que o reconhecimento é buscado por pais e mães de santo no sentido de atrair clientes e aumentar, em consequência, suas receitas e, por meio dessas, prestígio. (ORO, 1999, p.134)

Apesar da instrumentalização da economia capitalista para fins de acumulação dentro dos terreiros, Oro afirma, a despeito da ênfase dada a mercantilização do Candomblé, que o dinheiro não é, ou não foi, como constatou em sua pesquisa de campo, destinado ao enriquecimento pessoal do pai ou mãe de santo. O dinheiro foi revertido para a manutenção da família e da comunidade de terreiro, ao que conclui que ser esta uma forma de controle da acumulação de bens pelos membros da comunidade.

O dinheiro recebido não é acumulado, ao contrário, é revertido dentro da comunidade com as festas e rituais, assim como para a própria manutenção da família de santo que é bastante extensa.

Portanto, apesar das descaracterizações advindas de uma relação de instrumentalização do capital por pais e mães de santo, ainda é possível, mesmo a partir do trabalho de Oro, afirmar-se que há um modo diferenciado de se lidar com o dinheiro e que o mesmo é significado de forma diferente do que na economia de mercado.

Trata-se, portanto, de uma forma de economia própria caracterizada por José Jorge de Carvalho (2011) como economia do axé.

2.5. Economia do axé

Apesar das influências geradas a partir das intersecções com o capitalismo, as comunidades de terreiro ainda preservam uma maneira própria, construídas a partir de influências das organizações afro-ameríndias. Considerando este contexto, José Jorge de Carvalho salienta como foi desenvolvida, a partir das construções e demandas das religiões afro-brasileiras, uma economia com base solidária, que é a economia do axé. As dinâmicas dos terreiros e da economia de axé constituem uma resistência afro-brasileira. Os terreiros só existem como são por essa resistência. A economia de axé é um processo sócio-econômico afro-brasileiro, que resulta da adaptação do modo de vida do povo de santo ao nosso país.

A economia do axé é caracterizada por uma extensa rede econômica e social estruturada a partir de uma lógica de produção em pequena ou média escala que prioriza a personalização da produção, conservando, assim o axé, ou seja, a energia positiva dos objetivos e alimentos, que são fundamentais para as dinâmicas dos terreiros, criada a

partir das demandas destes. “A economia do axé, fixe-se bem, não se limita ao povo de santo, mas se estende ao circuito de bens e serviços que servem as demandas dos terreiros.” (CARVALHO, 2011 p. 40) Oro, neste sentido, descreve a ampla rede de comércio de artigos afrorreligiosos que pode ser encontrada em Liniers, na periferia de Buenos Aires, e que é necessária – e possui comerciantes especializados – para a manutenção das religiões afro-brasileiras naquele país. (ORO, 1999)

A comunidade de terreiro conta com uma série de objetos e alimentos específicos que caracterizam a sua forma de vida e o desenvolvimento de seus rituais. Entendendo que a todos os objetos possuem uma força vital, axé, que deve ser preservada em sua forma positiva, a comunidade de terreiro utiliza-se de seu vasto conhecimento sobre as plantas alimentícias e medicinais para a sua vivência e práticas rituais. Além disso, como dito anteriormente, o consumo do alimento em sua origem animal também deve ser preservada o seu axé.

Nos terreiros a segurança alimentar é fundamental no sentido de que o consumo de alimentos por parte das comunidades, e compartilhadas com a espiritualidade em sua ampla dimensão, sejam com os orixás, eguns²⁸ e os vivos, deve ser um alimento que seja cheio de axé e que para que esse seja preservado é necessário um cuidado especial com o mesmo que condiz com a criação em pequena escala em que se tenha o cuidado com a vida dos animais e seu manejo.

A relação pessoal que se estabelece com o alimento se difere grandemente da produção capitalista que consiste em maus tratos aos animais confinados de forma cruel e abatidos sem nenhum preparo, sem contar com o fato do manuseio desses animais que não é possível de ser rastreado, sendo a caracterização de um trato impessoal, e portanto, não condiz com a prática da alimentação da comunidade. Sobre o consumo de animais especificamente, Flor do Nascimento (2015) é enfático ao indicar que os mesmos devem ser bem tratados para serem consumidos – e que são abatidos a partir dos rituais próprios afrorreligiosos.

Outro aspecto importante da economia do axé são os objetos que são utilizados nos cultos e ritos em que são essenciais uma confecção própria de roupas, assim como utensílios feitos de ferro ou outros metais que são utilizados como emblemas dos orixás, (inquinces, voduns, assim como outras formas de representação da divindade) e dos vários domínios sobre os quais governam. Em Brasília, nos terreiros pelos quais já

²⁸ Eguns são os espíritos dos ancestrais pertencentes a comunidade de terreiro.

circulei, pude conhecer pais e mães de santo, juntamente a suas filhas e filhos, que se dedicam quase que exclusivamente ao comércio desses itens.

Também faz parte da economia de axé a venda de acarajé e outros alimentos sagrados que são confeccionados nos terreiros e que tem uma ligação direta com os orixás, ou que envolvem rituais para a sua confecção. No Brasil, no passado, havia o trabalho escravizado das negras de ganho, mulheres negras que vendiam seus acarajés e demais alimentos feitos a partir da culinária dos terreiros, eram obrigadas a dar parte do que ganhavam com a venda a seus senhores, mas que ficava com parte do ganho e que a partir da poupança que foi possível com a venda conseguiu pagar por terrenos onde puderam ser construídos terreiros assim como auxiliaram na manutenção dos mesmos. (SILVEIRA, 2006, p.23-24)

Ainda hoje há essa prática, não mais com referência as escravas de ganho, mas com mulheres de terreiros que tem na venda de acarajés uma forma de sustento de suas famílias e do terreiro. Esse fato pode ser largamente observado em eventos públicos realizados por comunidades de terreiro. Em grande parte das vezes, os eventos servem a promover a arrecadação de dinheiro para a construção e/ou manutenção dos próprios locais de culto, como foi com o caso de alguns terreiros que foram atacados no ano de 2015 no distrito federal.²⁹

Como também expressa José Jorge de Carvalho, a dinâmica dos terreiros é sempre de construção e reformas de seus espaços o que demanda a interação de toda a comunidade que de forma solidária se organiza para a execução de tal tarefa, ou seja, são oferecidos os serviços de acordo com a possibilidade de cada uma e cada um. Alguns levam os materiais necessários para a construção e outros disponibilizam seus serviços como de eletricista, pedreiro, e assim por diante. Essa dinâmica que faz parte da economia de axé também é evidenciada nas formas como são construídos e reformados os terreiros no distrito federal e entorno. (CARVALHO, 2011)

Com base na minha participação em eventos realizados por terreiros no Distrito Federal e entorno, são inúmeros os eventos que normalmente combinam samba e feijoada assim como a venda de acarajés, com o intuito de arrecadação para a construção ou reforma dos terreiros. Em uma mostra expressiva da solidariedade existente entre o “povo de santo”, esses eventos são comumente frequentados por

²⁹ Como o caso dos terreiro Axé Queiroz Ilê Orinlá Funfun

religiosos de outros terreiros, que, para além do interesse no evento em si, tem ciência da importância de sua participação como forma de ajuda à casa que realiza o evento.

2.6. Produção e transmissão de conhecimento como resistência

Como é possível apreender a partir do exposto anteriormente, as comunidades são dinâmicas, ou seja, não estão paradas e cristalizadas frente às transformações propiciadas pela sua própria dinâmica assim como pela interação com as formas e compreensões de mundo que as rodeiam e por isso sempre haverá transformações nas comunidades, assim como nas ditas civilizações.

Entretanto, há que se compreender que o processo de colonização do imaginário que ocorreu fortemente na conquista continua atuante hoje quando inferioriza as formas de produção de conhecimento, assim como seu conteúdo e forma de transmissão das comunidades e sociedades não ocidentais.

Há uma constante desvalorização das religiões afro-brasileiras, tanto pelo Estado quanto pela sociedade, e com isso são vários os mecanismos que fizeram essas comunidades resistirem, mas a não valorização, ou agregação de menor valor, ou seja, o racismo epistêmico, faz com que essa as formas de produção e transmissão de conhecimento dentro dos terreiros seja desestimulada, minada e destruída, com a valoração exterior que vem da produção de conhecimento intelectual acadêmico científico como única forma válida (SEGATO, 2012b; OLIVEIRA e RODRIGUES, 2013, CARNEIRO, 2005).

Não poder dizer da sua própria vivência, ou melhor, não ter o reconhecimento de uma forma válida de produção e transmissão de conhecimento, de sabedoria, não poder propaga-la como parte da construção histórico-social do Brasil, como uma forma válida de conhecimento, caracteriza a façanha da colonização do imaginário e das formas de produção de conhecimento impetradas com a colonização e que persistem e que minam tais práticas.

A transmissão da produção de conhecimento nas religiões afro-brasileiras está relacionada está relacionada com os mitos, itãs, orikis, histórias que são passadas de forma oral e que, segundo, Segato (2007b), expressam uma compreensão profunda da sociedade na qual estão imersos inclusive demonstrando uma leitura política. Todo esse arcabouço próprio de produção e transmissão de conhecimento estão associados a

compreensão de um cosmos próprio e tem como reflexo saberes próprios e a formação e atuações relacionadas a sociabilidades que se diferem da racionalidade moderna.

A partir dessa reflexão, defendo que essa interação com o capitalismo tem gerado consequências disruptivas para as comunidades e, pelo contrário, não gera uma reflexão ou grande influência nos modos de produção capitalista da racionalidade moderna. A instrumentalização do capitalismo para o acúmulo tem gerado consequências negativas para as comunidades de terreiro e isso também é uma consequência do processo do racismo epistêmico, que impede que o contrário se dê, ou seja, que as formas recíprocas de se relacionar e se responsabilizar coletivamente não cheguem a influenciar as dinâmicas das sociedades ocidentais.

Concepciones de una sociedad futura perfecta, a la que una eficaz apropiación del Estado y control administrativo deberían conducirnos triunfalmente, nunca han dejado de tornarse autoritarias. La utopía no puede evitar un efecto autoritario, por eso, como ya sugerí anteriormente (Segato 2007), lo mejor es retirar los ojos de la abstracción utópica, evolucionista y eurocéntrica proyectada en un futuro cuya real indeterminación e incerteza se presume pasible de control, para dirigirlos a las experiencias concretas que los pueblos de organización comunitaria y colectiva todavía hoy, y entre nosotros, ponen en práctica para limitar la acumulación descontrolada y cohibir la grieta de desigualdad entre sus miembros. La única inspiración posible, porque no está basada en una ilusión de futuro diseñada a priori por la neurosis de control característica de la civilización europea, es la experiencia histórica concreta de aquellos que, aun después de 500 años de genocidio constante, deliberaron y enigmáticamente eligieron persistir en su proyecto histórico de continuar siendo pueblos, a pesar de habitar en un continente de desertores como el nuestro —desertores de sus linajes no blancos y de su pertenencia a un paisaje humano e histórico americano [...] Aun en medio de las grandes metrópolis latinoamericanas, vemos las lecciones de los que persisten tejiendo comunidad. (SEGATO, 2016, p. 26,17)

Apesar das interações entre a racional modernidade, o capitalismo, e o patriarcalismo nas comunidades de terreiros, essas ainda seguem sendo resistência a esse sistema. Não deixando de considerar que são tradições, mas isso não significa que estejam paradas no tempo, são dinâmicas, porém guardam consigo a resistência e uma outra forma de compreender e ser no mundo

CAPÍTULO 3 – CRIMINALIZAÇÃO, PERSEGUIÇÃO, VIOLAÇÃO: UM PANORAMA DO CENÁRIO DAS DISCRIMINAÇÕES ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

O presente capítulo visa exemplificar as formas com que as religiões afro-brasileiras têm sido discriminadas e o embasamento racista dessas discriminações. Para tanto, selecionei alguns casos emblemáticos que expressam um panorama das variadas formas de discriminação e violações a essas religiões, sem, contudo, esgotar a questão.

Esse panorama, que foi dividido em tópicos para expressar a variedade de casos, contem relatos, dados jurídicos, sociais, midiáticos, que, mesclados, esboçam um histórico assim como aponta para os percursos das discriminações. Inicialmente há o cenário histórico das criminalizações, seguido das imbricações políticas e midiáticas no envolvimento com as batidas policiais; posteriormente há uma explanação sobre as discriminações no contexto escolar que se encontra associada a obrigatoriedade do ensino religioso nas escolas, assim como a adoção das religiões cristãs como padrão universal, o que serve de conexão para o próximo cenário que traz as discriminações no âmbito das religiões neopentecostais. Por fim, trago uma reflexão a partir dos ataques aos terreiros com o caso específico do Distrito Federal e entorno, no ano de 2015.

3.1. A liberdade religiosa

Na atual Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada aos cinco de outubro de 1988 (CF/88), a liberdade de crença e de expressão, assim como a não interferência do Estado na esfera religiosa, estão asseguradas no artigo 5º, incisos VI e VIII, e no artigo 19, inciso 1º (BRASIL, 1988). A expressão “Estado laico”, *strictu sensu*, não está presente em nenhuma linha do texto, o que pode ser interpretado como um reflexo da prevalência de proximidade entre Igreja e Estado. Ainda assim, trata-se de uma constituição secular.

Além disso, há uma série de tratados internacionais, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, a Convenção sobre os Direitos da Criança, o Pacto Internacional pelos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e a Convenção Americana de Direitos Humanos, dos quais o Brasil é signatário, que garantem a liberdade de crença e o respeito à diversidade cultural (DINIZ; LIONÇO; CARRIÃO, 2010).

Em especial, deve-se destacar a Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, aprovada em 25 de novembro de 1981 pelas Nações Unidas, que afirma, em seu preâmbulo, que a religião ou as convicções constituem elementos fundamentais para a constituição da vida daquelas e daqueles que as professam, devendo as convicções e a liberdade de crença serem garantidas e respeitadas integralmente. (BLANCARTE, 2003).

Contudo, só um regime de tolerância ou mesmo a garantia formal de liberdade religiosa não impedem a discriminação, como salienta Blancarte:

[...] en materia religiosa se debe hacer una distinción importante entre discriminación y tolerancia. Se puede ser tolerante con una religión, al mismo tiempo que se le discrimina. La instauración de un régimen de tolerancia hacia diversos cultos no es garantía de la eliminación de la discriminación legal, por no hablar de la social. Pero tampoco la libertad religiosa es sinónimo de no discriminación religiosa. (BLANCARTE, 2003, p.280).

Ademais, o fato de o texto constitucional contar com dispositivos que garantem secularismo e a liberdade da prática religiosa do ponto de vista jurídico, não significa que o Estado seja laico, ou seja, totalmente apartado da presença da religião na burocracia pública. Igualmente, tampouco implica que não haja uma religião – ou pensamento religioso – hegemônica, que atue como religiões públicas, forçando a que todas as outras apenas sejam toleradas como religiões privadas (CASANOVA, 1994).

No Brasil, são ilustrativos deste argumento, dentre outros, a presença e atuação institucional da Bancada Evangélica (cristã), ou todos os crucifixos (cristãos) pendurados em repartições públicas – inclusive na Câmara dos Deputados.

Os dispositivos que garantem a laicidade de um Estado, portanto, não são suficientes para assegurar que não haja discriminação religiosa. Mesmo porque a simples garantia de liberdade religiosa não exclui a existência de leis que criminalizem religiões minoritárias, ou seja, que não façam parte do arcabouço cristão.

As leis que criminalizaram as religiões afro-brasileiras eram explícitas nos ordenamentos jurídicos, penais e constitucionais que regiam o Brasil no período do império e mesmo após a proclamação da república e a instituição de um novo ordenamento jurídico. Apesar da garantia jurídica da liberdade religiosa, as religiões afro-brasileiras continuaram a ser criminalizadas, agora disfarçadas em uma roupagem evolucionista e higienista.

3.2. A criminalização das religiões e práticas afro-brasileiras

O período que inicia a colonização da região hoje conhecida como Brasil pelos portugueses foi caracterizado pelo atrelamento entre o Estado e a Igreja Católica, derivado da forma com que Portugal – que era um reino católico – regia seu império e suas colônias.

As primeiras normas jurídicas produzidas pelo Império português e estendidas ao Brasil foram derivadas das Ordenações Filipinas, que consistiam no ordenamento jurídico que regeu Portugal a partir de 1603 e que, no Brasil, teve vigência até 1916 (PAES, 2011).

As Ordenações Filipinas tinham evidente influência do catolicismo em sua formação e suas primeiras normas jurídicas produzidas pelo Império Português para regulamentar a escravidão obrigavam a conversão dos escravos ao catolicismo e a adoção de nome cristão (PAES, 2011); a proibição de manifestações coletivas dos africanos e seus descendentes, assim como a criminalização da feitiçaria³⁰.

Em 1824, segundo o regime de padroado, a religião católica apostólica romana é estabelecida na Constituição Política do Império do Brasil, de 25 de março de 1824, como religião oficial do Estado³¹, todas as demais religiões são reduzidas ao culto doméstico e o Código Criminal do Império criminaliza as religiões não oficiais: “Art. 276. Celebrar em casa, ou edificio, que tenha alguma forma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado.” (BRASIL, 1830)

Com a proclamação da república, em 1889, é formulada uma Constituição para o Brasil – a Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, promulgada aos 24 de fevereiro de 1891, que preconiza a separação entre o Estado e a Igreja³². Desde então

³⁰ Ordenações Filipinas, disponível em <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/15ind.htm>

³¹ Nos termos do artigo 5 da Constituição Imperial: “Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do Templo.”

³² São vários os dispositivos constitucionais de 1891 que permitem a interpretação da separação entre Estado e Igreja. Começando pelo texto do preâmbulo, que não menciona Deus ou realiza qualquer outra menção à religiosidade, e atingindo o corpo de dispositivos, cuja leitura permite a interpretação da separação. São exemplos: “Art 11 - É vedado aos Estados, como à União: [...] 2º) estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos; [...]”; e “Art 72 - A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes: [...] A República não admite privilégios de nascimento, desconhece foros de nobreza e extingue as ordens honoríficas existentes e todas as suas prerrogativas e regalias, bem como os títulos nobiliárquicos e de conselho.; § 3º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.; [...] § 5º - Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a

essa separação³³ é apresentada nas demais Constituições elaboradas no Brasil. (PAULY, 2004; BLANCARTE, 2008).

Todavia, o Código Penal da República (1890) é anterior a Constituição e seus artigos 156, 157 e 158 criminalizam a falsa prática ou prática ilegal da medicina, a prática do espiritismo e magia, e o curandeirismo, respectivamente. (GIUMBELLI, 2008; MAGGIE, 1992). Portanto, mesmo com a separação entre Estado e Igreja Católica, há a discriminação religiosa e consequente criminalização das religiões não hegemônicas.

Não é preciso muito para compreender que as pessoas criminalizadas por esses artigos eram negras e praticantes de religiosidade de origem africana haja vista que o cerne dessas práticas gira em torno de uma compreensão das plantas de usos medicinais e que estas são utilizadas nos tratamentos de pessoas que a elas busquem.

É interessante notar, entretanto, que havia uma hierarquização entre os praticantes do chamado alto espiritismo, associado a práticas kardecistas, e o baixo espiritismo relacionado à macumba e ao candomblé, sendo o primeiro mais tolerado que o segundo e hierarquicamente superior, como sugere a própria designação. (MAGGIE, 1992)

A função da criminalização da prática do espiritismo não é a extinção do mesmo, mas sim criminalizar a prática, reconhecê-la hierarquicamente de forma inferiorizada. O intuito é instituir o inimigo.

Em seu livro “Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil”, Yvonne Maggie (1992) traz um panorama das criminalizações das religiões afro-brasileiras a partir dos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal republicano de 1890, como acima referido. A autora afirma que o código penal de 1890 foi inovador ao criminalizar a prática ilegal da medicina, a prática da magia e espiritismo e o curandeirismo, sinalizando que estas não eram criminalizadas anteriormente.

A autora sustenta a argumentação de que o que era efetivamente reprimido pelos referidos artigos, eram as más práticas, seriam as práticas que teriam como fim a enganação e o lucro, o charlatanismo, baseada na categorização referente aos casos

prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis.; § 6º - Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.; § 7º - Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados. [...]”.

³³ OBSERVAÇÃO: as Constituições continuam fazendo menção a um Deus único no texto dos preâmbulos.

jurídicos por ela analisados e da formulação de Viveiros de Castro, juiz maranhense que defendia uma separação entre a má e a boa prática.

A meu ver, por traz do discurso higienista, positivista e comteano que sustenta tais decretos e que foi largamente utilizado na construção da república, há o racismo de toda e qualquer prática religiosa que não fosse a eurocentrada - cristã que, nesse caso, abre espaço para o espiritismo científico, tendo em vista a estruturação cristã e a larga influência do positivismo em sua formulação.

A opção de uma abordagem que não preza pelo eixo racial, indispensável para a leitura do contexto de criminalização de tais práticas, fez com que Maggie negligenciasse uma abordagem crítica do referido contexto. Apesar de inserir ao que ela denomina nova política repressiva, uma política higienista, proposta a partir da preocupação com a saúde da população, escapa a sua argumentação o ideário racista da mesma.

O advento das políticas higienistas está envolta de um ideário racista, como exposto no primeiro capítulo, e finda por formular uma política de cunho modernista que prega a homogeneização da população através de uma imposição educacional e cultural preconizada pelo Estado.

Tendo em vista que a proclamação da república foi forjada em decorrência da abolição da escravidão no Brasil e que esta preza pela separação entre Igreja e Estado, os artigos que criminalizam as religiões afro-brasileiras são derivados da necessidade de se separar quais eram as práticas religiosas reconhecidas pelo Estado e quais não eram.

O Estado se ausenta da relação com a Igreja Católica, mas não deixa de determinar quais práticas religiosas são consideradas religiões e como essas serão praticadas. (MAGGIE, 1992)

O código penal atual data de 1940 herdou alguns dos artigos do código penal anterior, de 1890, sendo dois deles do processo de criminalização da prática de curandeirismo e do crime de charlatanismo:

Charlatanismo

Art. 283. Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível:

Pena - detenção, de três meses a um ano, e multa, de um a cinco contos de réis.

Curandeirismo

Art. 284. Exercer o curandeirismo:

I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância;

II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III - fazendo diagnósticos;

Pena - detenção, de seis meses a dois anos.

Parágrafo único. Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa, de um a cinco contos de réis. (BRASIL, 1940)

Portanto, a criminalização das religiões afro-brasileiras é passível de ocorrer dentro do enquadramento dos artigos anteriores já que, como dito anteriormente, se trata de uma prática religiosa que compreende a saúde como um bem importante e que preza para a sua existência de acordo com saberes medicinais calcados em um amplo conhecimento de plantas medicinais e de uso culinário.

O próprio fato de que religiões afro-brasileiras tenham sido criminalizadas sob a acusação de curandeirismo enquanto práticas religiosas pentecostais, que diariamente são retratadas nos canais televisivos, inculcam a cura através do processo de cura pelo espírito santo, nunca terem sido condenadas, demonstra as características racistas de tais leis.

Soma-se a repressão e as formas de controle às religiões afro-brasileiras o registro obrigatório em delegacias de polícias dessas religiões e a permissão para a concretização de festas em terreiros, como também o pagamento de uma taxa por essas religiões a delegacia. Essa prática foi exercida até recentemente, pois a revogação dessa lei é posterior a 1976, sendo o estado da Bahia o primeiro a ter o decreto revogado:

O indicador final e sintomático do *status* das religiões afro-brasileiras na sociedade do país está na exigência que dura séculos, de serem os seus templos as únicas instituições religiosas no Brasil com registro obrigatório na polícia. Esta medida de caráter compulsório continua vigorando atualmente em todos estados da República exceto na Bahia, cujo Governador, um ano atrás, revogou aquela exigência pelo decreto 25.095, de 15 de janeiro de 1976. (NASCIMENTO, 1978, p. 104)

Atualmente, apesar de avanços na legislação com relação à garantia de liberdade religiosa e aos direitos a ela referentes, ainda temos um cenário de discriminação e criminalização das religiões afro-brasileiras. O caso mais expressivo se trata da criminalização dos sacrifícios de animais por religiões afro-brasileiras sob a justificativa de mal tratos aos animais. Além de ser infundada tal afirmação, já que não há não forma de mal trato ao animal a ser sacrificado³⁴, expressa mais uma vez o racismo de tal lei ao ser uma proibição específica ao sacrifício nas referidas religiões enquanto outras denominações religiosas, como o judaísmo e o islamismo, não passam por situações de proibições ou coibições semelhantes.

É importante salientar ainda que várias outras leis são utilizadas para a criminalização das religiões afro-brasileiras, como é o caso da lei do silêncio, ou ainda a lei fundiária devido a falta de regularização imobiliária de muitos terreiros (GUALBERTO, 2011).

³⁴ Para ver mais sobre o assunto: FLOR DO NASCIMENTO, 2015

Exemplo disso foi o fato ocorrido aos 27 de fevereiro de 2008, dia em que o terreiro Oyá Onipó Neto foi parcialmente destruído, com a autorização do então prefeito de Salvador, João Henrique (PMDB/BA), sob a alegação de irregularidade fundiária. A Mãe de Santo responsável pelo terreiro, Rosalice do Amor Divino, alegou que nunca havia recebido notificação sobre a referida demolição. O fato desencadeou uma grande movimentação das entidades sociais em defesa do terreiro e acarretou em um pedido de desculpas do prefeito João Henrique. (GUALBERTO, 2011, p. 126-127) Atualmente o terreiro encontra-se reconstruído.

Casos como esse não são incomuns e mostram as fragilidades que essas religiões têm que enfrentar dentro do ordenamento jurídico atual.

3.3. Perseguição política, mídia e polícia

Durante os anos em que a mídia era representada majoritariamente pela via impressa, é possível perceber como os jornais, a partir da adoção de uma postura política atrelada ao desenvolvimentismo moderno, “eram um apêndice da política visto que seu surgimento está diretamente ligado a interesses dos grupos oligárquicos” (PACHECO, 2015, p. 9). Referidos jornais se vincularam a uma forma frequente de atuação que buscava ser identificada como guardiã da moral da sociedade e dos bons costumes, discriminando de forma racista as religiões afro-brasileiras, assim como todos os símbolos, performances, festas e crenças que tivessem origens africanas.

Ao referenciar o grande ataque às religiões afro-brasileiras em Maceió, o “Quebra de Xangô” em 1912, devido a uma disputa política entre os poderes oligárquicos da região que acabou com a expulsão do então governador Euclides da Mata e uma perseguição política, encabeçada por jornais oposicionistas, que associavam o então governador à prática de cultos africanos, findou por promover no dia 1º de fevereiro de 1912 a destruição de vários terreiros e estabelecer a proibição dos cultos afro-brasileiros, o que levou ao exercício da prática do chamado Xangô rezado baixo. Essa proibição durou longos anos e marcou profundamente as comunidades do Xangô dessa região. (RAFAEL, 2004; PACHECO, 2015)

[...] é, associado aos adjetivos *fetiche ignorante*, *antros endemoniados*, *feitiçaria barata* vê-se a declaração de que Euclides Malta construiu uma oligarquia longa graças, justamente, ao apoio que tinha de tais Casas e que essa ligação

desorganizava o Estado, a polícia e as demais esferas do poder. (PACHECO, 2015, p. 91)

O trabalho de Rafael (2004) traz a forte associação da perseguição das religiões afro-brasileiras, nesse caso em específico do Xangô em Alagoas, e aos conflitos políticos das oligarquias. Nesse mesmo sentido, Santos (2009) mostra como essa trama não é específica de Alagoas, tendo também reverberação nas disputas políticas das oligarquias do recôncavo baiano.

Tais disputas políticas foram largamente abordadas pelos jornais do estado de Alagoas e puderam promover a forma estereotipada com que as religiões afro-brasileiras ficaram conhecidas:

as expressões linguísticas difundidas popularmente sobre as religiões de matriz africana, se tornam o principal mote de relação para com as mesmas. E, à medida que tais expressões são corroboradas oficialmente, como no caso dos jornais impressos, a relação entre a população racista e tais Casas religiosas, que antes era de caráter privado, ganha legitimidade de ação pública racista. A estratégia política de associar a figura do oligarca Euclides Malta às Casas de Xangô, misturando e intensificando o descontentamento com ambos, favoreceu uma explicitação hostil frente ao Xangô, ao passo que assumir a hostilidade ao oligarca era o comportamento esperado (PACHECO, 2015, p. 90)

Santos (2009) demonstra, através do noticiário do jornal *A Ordem*, jornal de maior circulação no interior do Estado baiano, assim como demais jornais encontrados nos arquivos baianos, no período delimitado pelo autor, entre 1901 a 1934, como as oligarquias políticas expressavam suas ambições e agiam de forma a proteger o seus interesses ao passo em que atacavam as religiões afro-brasileiras, em especial o jornal em questão. (p. 22-23)

Mediante cuidadoso levantamento feito nos jornais da época foi possível notar um discurso elucidativo sobre o olhar de setores letrados a respeito das noções de civilização que informavam e justificavam suas posições. Aparentemente elaborada por representações fragmentadas, elas acabam por construir um quadro mais ou menos coerente do período estudado, mostrando como o discurso civilizador dissimulava o racismo que trespassava as relações sociais (SANTOS, 2009, p. 22)

As noções que balizavam as discussões, argumentações, opiniões e reivindicações nestes meios midiáticos tiveram base na adoção de uma política modernista que prezava pela modernização urbana; repressão da vadiagem; repressão aos divertimentos populares que feriam a moral cristã; a valorização de padrões culturais europeus; o expurgo das heranças africanas, o qual estaria vinculado o sucesso da implementação da civilização. (SANTOS, 2009, p. 22-25)

A notícia vinculada ao jornal *A Ordem*, de 22 de julho de 1914, é exemplo dos ideais representados por tal jornal:

Chega-nos reclamações de um fato triste e deponente que se está dando em plena cidade. À rua Martins Gomes, no prédio n.º 67, há, quase diariamente, as encenações da *missa negra* dos africanos, transplantada infelizmente para os nossos costumes antes da lei Euzébio de Queiroz, que aboliu o tráfico de escravos. Essas encenações são sempre acompanhadas de incomodativo e ensurdecido *candomblé*.

E porque a época que atravessamos traz o rótulo de *Civilizemo-nos!* Bem será que o sr. major delegado, cujas atribuições são manter a ordem em bem da civilização indígena, volte a sua vista perscrutadora para as *missas negras* da rua Martins Gomes. (SANTOS, 2009, p. 25)

“É interessante notar que o jornal que frequentemente identificava o candomblé com a degeneração da família, da sociedade e até mesmo da raça, representando-o como o lugar de bródios e orgias” (SANTOS, 2009, p. 25), ao que acrescento o forte apelo a polícia, acima retratado pela figura do delegado, como se o jornal fosse uma espécie de paladino em busca da moral e dos bons costumes da sociedade.

Petean (2011), também aborda o racismo incidido sobre as religiões afro-brasileiras através do jornal *Diário da Manhã*, de Ribeirão Preto, São Paulo, no qual eram exigidas providências ao combate de tais religiões. O autor associa tais investidas do referido jornal como contribuinte de uma imagem negativa sobre as religiões afro-brasileiras na cidade de Ribeirão Preto. (p. 23)

Em nossa edição de sábado tivemos a oportunidade de chamar a atenção do dr. Raymundo Moreira da Cunha, o novo delegado da cidade, para o asseverante desenvolvimento que vem tendo, em nossa cidade, a prática nefanda do falso espiritismo, do curandeirismo e outras tantas mazelas, flagrante desprestígio para o índice de cultura e progresso de Ribeirão Preto. Na alegação de pretextos ridículos, invocando a necessidade de agradar a “paes de santos” e protectores, macumbeiros, cartomantes e falsos espíritos exploram sordidamente a credence simplória de pessoas incautas, extorquindo-lhes quantias que, embora à primeira vista pareçam insignificantes, tornam-se mais tarde, de algum vulto, pela sua repetida frequência. (*Diário da Manhã*, 21 de julho de 1936) (PETEAN, 2011, p. 23)

Os leitores têm visto: - esta folha, com o propósito de colaborar na acção policial na repressão aos macumbeiros e outros illaqueadores da fé, da credence alheia, todos elles na funcção damnosa de propagar o mal. (*Ribeirão Preto, Diário da Manhã*, domingo, 26 de julho de 1936) (PETEAN, 2011, p. 24)

A citação acima mostra a interação que existia entre os meios midiáticos, representados nesse caso por jornais, e as ações de repressão policial contra as religiões afro-brasileiras.

MACUMBEIROS, CURANDEIROS & CIA. SANEAR, É A ORDEM. E NESSA MISSÃO AS AUTORIDADES POLICIAIS DEVEM ATTINGIR, TAMBÉM, AS CHAMADAS FAZEDORAS DE ANJOS.

Sanear! Sanear a cidade de todos os seus péssimos elementos, é a ordem do momento. Por isso estão as nossas autoridades policiaes empenhadas em forte campanha que venha pôr um termo á nefasta exploração da credence e superstição

populares, que venha eliminar do convívio social riberopretano toda essa canalha sórdida formada pelos macumbeiros, curandeiros, chiromantes, pytonisas, etc. Sanear, é a ordem!

Dahi a atividade incessante que, nesse sentido, vem empregando o dr. Raymundo Moreira da Cunha, delegado da, que tem feito localizar vários centros, para onde a bruxaria, a macumba, o falso espiritismo e outra actividades ilícitas e malsãs, falsamente rotuladas atraem grande número de pessoas, umas pela sua simplicidade e ignorância. Muitas por serem verdadeiros papalvos, todas, porem, deixando-se explorar vilmente, sob ridículas alegações. (Diário da Manhã, Ribeirão Preto, 28 de julho de 1938) (PETEAN, 2011, p. 25)

A última citação consegue exemplificar de maneira sintética as relações entre a posição política, a convocação da atuação policial, ou seja, a atuação estatal, e a criminalização das religiões afro-brasileiras sob a argumentação higienista que embasava os artigos que eram utilizados para a criminalização dessas religiões, como citado na sessão anterior desse trabalho.

Atualmente, o vínculo entre atuação política e mídia está atrelado, principalmente, as grandes corporações religiosas proprietárias de canais televisivos, como também autorizadas, através da concessão de horário de algumas emissoras, há uma programação religiosa proselitista e jornais impressos que disseminam de forma frequente e racista ataques as religiões afro-brasileiras através de seu proselitismo religioso.

3.4. Discriminações no contexto escolar

As discriminações no contexto escolar são frequentes e tem por base a reprodução dos preconceitos que permeiam nossa sociedade. A discriminação das religiões afro-brasileiras nesse contexto pode ser ainda mais evidente devido à obrigatoriedade do ensino religioso em escolas públicas.

Reintroduzido pelo decreto 19.1941 de 1931, após a sua extinção com o advento da República, pela atuação do Ministro da Educação e Saúde, Francisco Campos, em articulação com a hierarquia católica (PAULY, 2004), e posteriormente incorporado pela constituição de 1934, artigo 153, (Brasil, 1934), o ensino religioso volta a tomar posição dentro da educação pública e se mantém até os dias atuais.

Após a inclusão do ensino religioso na Constituição de 1988, com o artigo 210, § 1º; é a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), de 1996 e posterior reformulação em 1997, quem dita a forma com que o ensino religioso será ministrado.

Em seu artigo 33, reformulado pela lei 9475/97 liderada pelo deputado padre Roque Zimmermann (PT/PR) influenciado pelo *lobby eclesiástico* (PAULY, 2004)³⁵, a LDB garante a obrigatoriedade da oferta do ensino religioso e o caráter facultativo da matrícula na disciplina, além de vedar quaisquer formas de proselitismo religioso. Além disso, o Estado transfere para as Secretarias de Educação estaduais e municipais a responsabilidade de formação de um conteúdo para este ensino que deve ser elaborado juntamente com entidades civis³⁶.

Apesar do veto ao proselitismo religioso nas escolas públicas, na prática isso não é totalmente alcançado, (CAVALIERI, 2007). Ademais, o caráter facultativo da disciplina também não é garantido visto a dificuldade das instituições de ensino em criar outras disciplinas ou a ausência de professores, devido a carência dos mesmos no sistema de ensino público, para ministrar uma atividade que seja realizada no mesmo horário em que a de ensino religioso.

Mesmo que garantido o veto ao proselitismo religioso e o respeito a diversidade nessa esfera, não é incomum o aparecimento de notícias que divulgam a discriminação e o desrespeito aos direitos de alunos e alunas que não são de confissões cristãs.

O caso se agrava ainda mais quando se considera que o ensino religioso nas escolas públicas aumenta a discriminação. Foi o que constatou a jornalista Stela Guedes Caputo, em sua pesquisa de doutorado que descreve a realidade das crianças adeptas ao Candomblé no contexto das escolas públicas do Rio de Janeiro³⁷.

A autora destaca, sobretudo, a opinião dos professores de Umbanda que lecionam ensino religioso: a dificuldade de encontrar livros e outros materiais escolares direcionados para esse trabalho que não sejam produzidos por católicos e evangélicos. Também não são oferecidas, conforme estabelece a Lei, alternativas para quem não quer assistir às aulas e, além disso, orações católicas e/ou evangélicas são tratadas como “universais”, sendo muito comum encontrar, nesse contexto, a tentativa de conversão dos alunos ou, pior, a negação e o silenciamento quanto à existência de adeptos de outros credos. (RUSSO;ALMEIDA, 2016, p. 473)

³⁵ A citação do termo *lobby eclesiástico* e sua influência na mudança do artigo 33 da LDB está presente na obra de Evaldo Luis Pauly: *O dilema epistemológico do ensino religioso* (2004)

³⁶ Para a elaboração destes conteúdos foram criadas o Fórum Permanente do Ensino Religioso (FONAPER), que é uma associação voluntária; e os Conselhos para o Ensino Religioso (Coner), que em alguns estados já eram articulados e atuavam juntos ao estado na implementação do ensino religioso. As duas entidades foram, e muitas ainda são, fortemente marcadas pela presença de entidades e representantes cristãs e a não incorporação de demais entidades religiosas. (Dickie, 1996; Diniz;Lionço; Carrião, 2010)

³⁷ *Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com as crianças do candomblé*. Stela Guedes Caputo. (2012)

Em setembro de 2014 um aluno de doze anos, da Escola Municipal Francisco Campos, da Zona Norte do Rio de Janeiro, foi impedido de entrar na referida escola pela direção da mesma por portar guias³⁸ referentes à sua religião, o candomblé.

Em Rondônia uma aluna de oito anos, adepta de religião afro-brasileira, relatou sofrer insultos e xingamentos dentro da escola, proferidos por sua professora que era evangélica³⁹.

O relato de dois psicólogos que atuavam como supervisores de estágio em psicologia escolar, afirmam que relatos que descrevem a discriminação religiosa no ambiente escolar são frequentes e que é um desafio pensar na atuação dos psicólogos escolares frente à essas discriminações tendo em vista que:

compartilhamos um imaginário coletivo habitado por estereótipos negativos de África, africanos, seus descendentes e tudo o mais que diga respeito a eles. Por isso, discursos psicológicos superficiais e estereotipados dificilmente atingem o âmago do problema. (FRIAS; RIBEIRO, 2016, p. 212)

O estudo acima referido tem por base o relato de um aluno do ensino fundamental da rede pública:

Bruno é um menino de oito anos cujos pais são adeptos da religião tradicional iorubá. Na semana passada, esteve ausente porque estava sendo iniciado em Ifá. Retorna hoje aos bancos escolares, orgulhoso de ser agora um iniciado de Ifá, integrante de um coletivo internacional de iniciados nesse Orixá, divindade da sabedoria do povo iorubá. Exibe, com respeito e reverência, a marca de sua pertença a esse coletivo: uma discreta pulseirinha de contas marrons alternadas com contas verdes. De resto, ele aparece aos olhos de todos como o mesmo menino de sempre. A professora aproxima-se dele, observa a pulseirinha, dirige-se ao armário da classe, pega uma tesoura, volta para perto de Bruno, corta a pulseira e, com gestos dramáticos e expressão facial dura, a atira, com raiva, no cesto de lixo. Os coleguinhas assistem à cena e acham muito engraçado. (FRIAS; RIBEIRO, 2016, p. 211)

Ao que seguem: “Evidentemente, o gesto de repulsa da professora diante de um símbolo sagrado africano finca raízes em sua intolerância religiosa, sim, mas também em relação à diversidade étnico-racial porque, afinal de contas, ‘macumba é coisa de preto!’” (FRIAS; RIBEIRO, 2016, p. 212)

O trabalho de Eduardo Quintana (2013), intitulado “Intolerância Religiosa na Escola: o que professoras filhas de santo tem a dizer sobre esta forma de violência”, foi construído a partir de uma análise de sua experiência como docente, assim como no depoimento de três professoras, que são também filhas de santo, aponta para a realidade

³⁸ Guias são fios de contas feitos de miçangas que representam os orixás, voduns, inquices e outras entidades presentes no complexo religioso afro-brasileiro.

³⁹ Notícia disponível em na revista Fórum online: <http://www.revistaforum.com.br/blog/2015/02/pequenos-fieis-quando-intolerancia-religiosa-atinge-criancas/> Acesso 12/03/2015 – 19:50

da discriminação das religiões afro-brasileiras no contexto escolar e o fato de que tanto alunos e alunas, como professores e professoras, se vêm impelidos, muitas vezes, em negar a sua filiação religiosa por terem medo de serem discriminados. (QUINTANA, 2013, p.128)

Nos três depoimentos há a afirmação de que os adeptos das religiões afro-brasileiras sofrem com a discriminação e o preconceito:

Sobre como a escola trata os praticantes de religiões afro-brasileiras, Graça afirma que há muito preconceito, fazendo com que eles se sintam intimidados em assumir sua orientação religiosa. Ela assegura que essa lógica se replica na relação entre pares. Nos últimos anos, ela tem observado que, nas escolas onde há maior número de professores evangélicos, os docentes que praticam o candomblé se sentem discriminados, o que acontece com a anuência dos diretores. (QUINTANA, 2013, p. 130)

A professora afirma, então, que o espaço onde ela aprendeu a lidar com a diferença foi em uma religião afro-brasileira, através de sua vivência nessa religião:

Nesse sentido, Graça afirma que o candomblé é uma grande escola, pois ensina aos seus praticantes que “as pessoas têm qualidades e defeitos” e, por isso, não devemos emitir juízo de valor sobre elas. Em sua opinião, é o candomblé e não a escola que tem ensinado aos seus praticantes a lidar com a diferença, a se relacionar com as outras religiões. (QUINTANA, 2013, p. 130)

3.5. As implicações cristãs neopentecostais

Houve um crescente número de ataques e perseguições exercidas pelos neopentecostais nas últimas décadas, principalmente após a década de 80 (REINHARDT, 2006; SILVA, 2007). Casos de discriminação, caracterizados por meio de cultos evangélicos, que eram anteriormente irrisórios passaram a ocupar o espaço público devido a abrangência e gravidade dos mesmos. Esses ataques são caracterizados por meio de cultos com vieses proselitistas; agressões físicas a filhos e filhas de santo, como também aos espaços dos terreiros; ataques às representações públicas das religiões afro-brasileiras, em festas públicas ou a monumentos em espaço público; e ataques políticos devido ao vínculo de políticos a filiações evangélicas. (SILVA, 2007, p. 9-10)

O embasamento dos discursos proselitistas das religiões neopentecostais está fortemente embasado com a questão da existência polarizada do bem e do mal no mundo espiritual. A partir dessa polarização o lado associado ao bem, o lado positivo, seria retratado por Deus e o lado mal, negativo, estaria associado à figura do diabo. O

que ocorre é que devido a essa interpretação tudo o que não é derivado da tríade: deus, pai; Jesus, filho, e o espírito santo, é associado ao mal, ou seja, ao diabo.

A partir dessa interpretação e embasados em uma busca pela conversão dos povos da terra, encarando o papel missionário e salvacionista cristão em suas últimas consequências, essas religiões terminam por promover ataques as religiões afro-brasileiras tendo como justificativa uma espécie de guerra santa que já vem se desenrolando a alguns anos no Brasil e também em alguns países da América Latina, devido a expansão de ambas religiões a países como Argentina, Uruguai e Chile. (SILVA, 2007)

São muitos os ataques registrados, como:

No Rio de Janeiro, umbandistas do Centro Espírita Irmãos Frei da Luz foram agredidos com pedradas pelos frequentadores de uma Iurd situada ao lado desse Centro, na Abolição. Uma adepta da Tenda Espírita Antônio de Angola, no bairro do Irajá, foi mantida por dois dias em cárcere privado numa igreja evangélica em Duque de Caxias, com o objetivo de que esta renunciasse à sua crença e se convertesse ao evangelismo.

Em Salvador, tida como a “capital da macumbaria” ou a “Sodoma e Gamorra da magia negra” pelos neopentecostais, uma iniciada no candomblé teve sua casa, no bairro de Tancredo Neves, invadida por trinta adeptos da Igreja Internacional da Graça de Deus, que jogaram sal grosso e enxofre na direção das pessoas ali reunidas durante uma cerimônia religiosa. Essas substâncias também são atiradas em automóveis que possuem colar de contas (guias) pendurado no espelho retrovisor. (SILVA, 2007, p. 12)

Quando se trata de eventos públicos produzidos pelas religiões afro-brasileiras:

Durante uma festa de Iemanjá ocorrida na praia do Leme, Rio de Janeiro, neopentecostais pregaram contra a cerimônia com auxílio de alto-falantes e destruíram os presentes ofertados à entidade, associada ao mar. O mesmo ocorreu durante uma festa de erês (entidades infantis) realizada na Quinta da Boa Vista, quando os neopentecostais quebraram imagens e queimaram roupas de santo. (SILVA, 2007, p.14)

Com relação aos símbolos dessas religiões expostos em ambientes públicos, como o caso das estatuas de orixás no dique do Tororo, em Salvador, e a prainha em Brasília, além de terem uma série de críticas relacionadas a exposição pública de símbolos “demoníacos” (SILVA, 2007), são frequentemente alvo de destruição e depredação, como evidencia essa notícia de 26 de maio de 2006:

Nesta semana foram registrados mais casos de inflexibilidade religiosa com as esculturas dos Orixás encontrados na Prainha do Lago Sul. Desde o ano passado, tais obras vêm sendo destruídas e desrespeitadas pela população. Desconfia-se de que essas ações derivam de outras religiões, por existir uma aversão as seitas umbanda e candomblé.⁴⁰

⁴⁰ Artigo informativo de autoria de Suely Frota, disponível em: <http://horariodebrasil.blogspot.com.br/2006/05/>

Essa é datada de 29 de dezembro de 2015:

Representantes de religiões de matrizes africanas do Distrito Federal denunciaram mais um ataque de intolerância contra símbolos sagrados. Um grupo de três pessoas tentou arrancar o cajado da estátua de Oxalá na Praça dos Orixás, na Prainha do Lago Paranoá. O ato de vandalismo aconteceu dias antes de uma das mais importantes comemorações dos praticantes. Um morador de rua impediu que a peça fosse completamente destruída.⁴¹

Ou ainda em 11 de abril de 2016:

Representantes de religiões de matrizes africanas do Distrito Federal denunciaram mais um ataque de intolerância contra um símbolo sagrado. Na madrugada desta segunda-feira (11/4), por volta de 0h, um grupo de criminosos ainda não identificado, incendiaram uma das estátuas, na Praça dos Orixás, na Prainha do Lago Paranoá. A estátua de Oxalá ficou totalmente destruída.⁴²

O que embasa esse confrontos, essa situação de guerra santa reivindicada pelos neopentecostais é o racismo presente em sua construção proselitista.

Segundo Petean (2011) o discurso da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), está finamente embasado em uma ideia evolucionista que resgata práticas do ideal de branqueamento (p. 15). O argumento defendido pelo autor em seu trabalho intitulado: “O Racismo como Questão Epistemológica: uma interpretação do discurso religioso evolucionista da Igreja Universal do Reino de Deus” é de que as noções racistas presentes na ideologia do branqueamento e nas higienistas embasam a referência teológica dos discursos proferidos pelos representantes dessa denominação religiosa:

partimos da hipótese de que o discurso da Igreja Universal do Reino de Deus construiu uma lógica muito particular combinando com elementos do discurso calvinista, presente na tradição da política econômica dos EUA, com as práticas de higienização e branqueamento que já fizeram parte das políticas públicas do Estado nacional. (PETEAN, 2011, p. 15)

A IURD foi criada tendo como centro argumentativo de sua teologia a crença no deus cristão em evidente oposição as religiões afro-brasileiras. Assim, toda a referência de mal que possa impedir o desenvolvimento de um adepto dessa denominação religiosa é derivada de um impedimento espiritual maligno associado a algumas das entidades espirituais das religiões afro-brasileiras.

Assim como a Igreja Universal do Reino de Deus, as religiões neopentecostais apresentam como características:

⁴¹ Reportagem do jornal Correio Brasiliense, disponível em: http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2015/12/29/interna_cidadesdf,512294/grupo-de-vandalos-destroi-estatua-de-orixa-na-prainha-do-lago-paranoa.shtml

⁴² Reportagem do jornal Correio Brasiliense, disponível em: http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2016/04/11/interna_cidadesdf,526657/vandalos-ateiam-fogo-em-imagem-de-orixas-na-prainha-do-lago-sul.shtml

i) A influência da ‘teologia da prosperidade’, que potencializa as dimensões econômicas não ascéticas do cristianismo pela ênfase da realização cotidiana de milagres tendo em vista uma ‘vida abundante’; ii) a liberalização dos ‘usos e costumes’ que desmonta o controle estrito do comportamento [...] e iii) o papel central ocupado em sua cosmologia pelas entidades demoníacas, de onde resulta o frequente recurso ritual ao exorcismo e os intensos conflitos com as religiões mediúnicas, principalmente as afro-brasileiras, como o candomblé, a umbanda e a quimbanda. (REINHARDT, 2006, p, 22)

A especificidade da Igreja Universal do Reino de Deus é que esta foi construída com uma base central de oposição as religiões afro-brasileiras sendo a elas atribuídas todas as formas de personificação material e espiritual atreladas ao mal, ou seja ao demônio. A sua posição extrema de ataque as religiões afro-brasileiras fez com que algumas denominações religiosas se colocassem contrárias a sua atuação ao mesmo tempo em que passou a influenciar outras denominações religiosas evangélicas. (REINHARDT, 2006)

O fato é que, a partir do estabelecimento de única detentora da verdade e a consequente inferiorização das religiões afro-brasileiras, torna-se evidente o racismo epistêmico desenvolvido por essas denominações religiosas.

Tomando como base a construção da Igreja Universal do Reino de Deus e as demais denominações religiosas por ela influenciadas, acredito que o preconceito e a discriminação das religiões afro-brasileiras não é respaldado por uma falta de conhecimento ou ignorâncias de tais religiões. O que existe é um atrelamento hierarquizado e inferiorizante a todo o universo religioso afro-brasileiro, sendo este um ato deliberado que sustenta a criação do inimigo dentro de tais religiões.

A firme convicção que têm os evangélicos, principalmente os neopentecostais, de que somente sua visão religiosa é a certa, é a verdadeira, já implica numa concepção preconceituosa e racista na qual as religiões afro-brasileiras são taxadas de feitiçaria, bruxaria, macumba e outros termos depreciativos. (GUALBERTO, 2011, p. 16)

Vários são os estudos que trazem a temática da discriminação às religiões afro-brasileiras a atuação das religiões neopentecostais. Entretanto, este é um dos cenários das discriminações sofridas, considerando que grande parte do racismo religioso que essas religiões estão sujeitas e sofrem, advém do Estado através de suas instituições e agentes, deflagrando sua estrutura racista, seja pela ação ou omissão.

Este Mapa da Intolerância Religiosa nasce do desejo de várias pessoas e organizações que ao longo da última década empreenderam ações no país inteiro de combate ao desrespeito religioso que é flagrantemente cometido por indivíduos, instituições e pelos próprios órgãos do Estado, inclusive aqueles que teriam como papel fundamental proteger o direito de culto no país: o aparato de segurança pública, o Legislativo, o Executivo e o Judiciário. (GUALBERTO, 2011, p. 8)

3.6. Ataques aos terreiros

A prática de ataques e destruição de terreiros, seja pelo Estado, através de batidas policiais ou de mandatos de desapropriação⁴³, ou ainda como ataques de cunho discriminador, sejam por denominações religiosas ou não, tem sido frequentemente relatados pelos meios midiáticos.

Recentemente quatro terreiros de umbanda foram atacados dentro do período de uma semana, em Teresina, capital do estado do Piauí.⁴⁴

São ataques ao espaço do terreiro que somam a discriminação que os filhos e filhas de santo sofrem de forma individual ou coletiva.

No ano de 2015 ocorreram uma série de ataques a terreiros no Distrito Federal e entorno que foram noticiados pela mídia, assim como um ataque ocorrido em março de 2016, que alardeou toda a comunidade de terreiro e gerou uma movimentação política das mesmas de forma a cobrar das autoridades a solução e posicionamento do Estado frente aos ataques.

Foi um momento que desencadeou a elaboração e convocação da comunidade de terreiro para discussão sobre o cenário de violação e discriminação que sofrem, como a promoção de audiências públicas e o lançamento de frentes parlamentares para o enfrentamento da discriminação religiosa.

Eu presenciei muitas das repercussões desses ataques, já que, como dito anteriormente, fazem parte do contexto da minha vivência enquanto filha de santo.

Pude perceber, a partir das falas das pessoas, assim como as minúcias de seus comportamentos e o não dito, daquelas que compõem a comunidade, da participação de eventos promovidos por terreiros, através da narrativa dos acontecimentos, assim como as ações tomadas frente a essas violações, que as comunidades, apesar das dificuldades impostas com as violações, se organizaram de forma a resistir e manter seu modo de vida.

Trago, portanto, um panorama dos ataques a terreiros e as consequentes violações da estrutura física e espiritual desses espaços, referentes aos casos de ataques que ocorreram em 2015, no Distrito Federal e entorno, como forma de corroborar com a exemplificação dos casos de discriminação das religiões afro-brasileiras.

⁴³ Como no caso acima referido da Mãe de Santo Rosalice do Amor Divino que teve seu terreiro parcialmente por agentes estatais sem que tenha sido notificada da ação, em Salvador, Bahia.

⁴⁴ Informação disponível em: <http://www.gp1.com.br/noticias/policia-investiga-ataques-em-terreiros-de-umbanda-em-teresina-417347.html>

No emaranhado dessa descrição ressalto a importância de se atentar para as práticas racistas exemplificadas pelos descasos e omissões caracterizadas pelas instituições estatais e as dificuldades que o racismo impõe para averiguação dos ataques por parte do Estado.

3.6.1. Os ataques no contexto do Distrito Federal e entorno

No Distrito Federal e entorno, entre agosto e dezembro de 2015, foram registrados mais de cinco ataques à terreiros de candomblé⁴⁵. No dia 5 de agosto, o terreiro *Axé Queiroz Ilê Orinlá Funfun*, em Santo Antônio do Descoberto - Goiás, sofreu um primeiro ataque quando foi violado e parte de suas representações do seu sagrado⁴⁶ foram destruídas e alguns objetos roubados, como geladeira e fogão. Posteriormente houve mais dois ataques ao mesmo terreiro. No mês de setembro houve uma tentativa de incêndio ao *Ilê Axé Omi Gbato Jegede*, em Águas Lindas, que foi concomitante ao segundo ataque ao terreiro em Santo Antônio do Descoberto e o ataque ao *Ilê axé Onibô Aráiko*, em Valparaíso. Em outubro o ataque foi à casa de pai Adauto Alves da Silva, também em Valparaíso. O último ataque registrado pela mídia em tal ano resultou na queima total do *Ilê Axé Oyá Bagan*, no dia 27 de novembro de 2015, no Paranoá, que teve o laudo da perícia questionado pela comunidade de terreiro⁴⁷.

O reflexo de tantos ataques a terreiros de candomblé levou ao anúncio do atual governador do Distrito Federal, Rodrigo Rollemberg (Partido Socialista Brasileiro – PSB/DF), da criação de uma delegacia que tem como intuito o registro e apuração de crimes de racismo e intolerância⁴⁸. O anúncio foi simbólico, até por ter sido feito ao lado da mãe de santo do *Ilê Axé Oyá Bagan*, sobre as cinzas do terreiro queimado.

Quase um ano depois da série de ataques ocorridos, já em 2016, pude interrogar o pai de santo e a mãe pequena de um terreiro do entorno do Distrito Federal sobre as violações sofridas contra a sua comunidade, como foram os ataques e quais foram as consequências dos mesmos.

⁴⁵ É importante frisar que existem muitos casos que não são midiáticos ou se quer denunciados o que faz com que o número de ataques possa ser ainda maior. A Fundação Palmares tem o registro de que foram 27 casos de violações de terreiros no ano de 2015.

⁴⁶ Foi assim que o Babalorixá responsável pelo terreiro Axé Queiroz Ilê Orinlá Funfun caracterizou a destruição de seu terreiro.

⁴⁷ O laudo da perícia apontou que a causa do incêndio teria sido um curto circuito na fiação do terreiro. Este laudo foi questionado pelos adeptos que acreditam que essa seria uma forma de encobrir a intolerância religiosa.

⁴⁸ Trata-se da Delegacia de Repressão aos Crimes de Discriminação, criada em 21 de janeiro de 2016

As conversas realizadas com o intuito de compreender como foram os ataques e suas consequências fizeram parte de uma incursão a campo que se realizou no terreiro de um dos filhos de santo do Babalorixá responsável pelo terreiro atacado. Os nomes das pessoas pertencentes as comunidades com quem tive contato serão ocultados para salvaguardar as comunidades, haja vista possíveis retaliações e a facilidade com que direitos têm sido destituídos no momento presente.

A partir desse diálogo foi possível perceber como o racismo esteve e está presente nas formas como as violações foram tratadas pelas instituições estatais como no descaso proferido pelas mesmas.

Ao mesmo tempo, a partir dessa conversa foi possível perceber que a comunidade tem um entendimento sobre o que aconteceu e apesar dos empecilhos burocráticos, que fazem parte também do racismo institucional que encontram, não ficaram parados e se propuseram a enfrentar esses problemas de forma a resistir e continuar com seu modo de vida.

Como dito anteriormente, eu faço parte da comunidade de terreiro e tenho uma relação próxima com algumas das casas que foram atacadas. Com isso, além do diálogo com algumas pessoas dos terreiros atacados, pude participar de alguns dos eventos promovidos pelas comunidades de terreiro assim como o que foram promovidos por órgãos públicos tendo em vista a discussão sobre as violações.

As conversas geradas pelo tema dos ataques não eram conversas de tons alegres e animados como se costuma vivenciar nas festas de candomblé onde os orixás, incorporados em suas filhas e seus filhos, vêm compartilhar conosco a alegria e os deleites da vida. Eram conversas pesadas, tristes, permeadas as vezes pelo desespero, mas sempre associadas a uma esperança e fé nos caminhos com os orixás.

“Queriam o nosso mal, mas não conseguiram nos destruir!”

“Há males que vem para o bem.”

Foi assim que o pai de santo me descreveu como compreendia o fenômeno dos ataques dirigidos ao seu terreiro. E essa compreensão foi alcançada com a indagação dos orixás e das entidades do terreiro. O orixá do pai de santo se manifestou após o ataque e disse que não era para que houvesse preocupação com o que havia acontecido e que ele não estava abandonando seus filhos, mas que estaria e continuaria zelando pelos mesmos.

Pouco foi relatado sobre a ajuda dos órgãos estatais. Registraram o boletim de ocorrência e ao fazê-lo se deparam com o descaso do institucionalismo estatal.

“Só iríamos fazer ele gastar papel”.

Essa teria sido a frase dos agentes que se encontravam na delegacia, relatada pelo referido pai de santo com quem pude conversar diretamente sobre os ataques, quando do registro do boletim de ocorrência com relação a ataque ao seu terreiro. A frase se refere ao fato de que os agentes disseram que tinham crimes como homicídios e roubos para resolver e que o registro do boletim de ocorrência do ataque ao terreiro “não daria em nada”. Então esse não seria um crime, não seria um crime a violação de um terreiro?

Esse descaso proferido pelos agentes policiais no momento de denúncia dos ataques sofridos reflete racismo religioso. O terreiro é o espaço de vivência e convivência comunitária e, sua violação é muito traumática para seus integrantes.

Além disso, o descaso no tratamento do registro do boletim de ocorrência demonstra como os valores que estão imbuídos no espaço do terreiro são ininteligíveis aos agentes públicos, ou ainda, que a importância e os valores presentes nas comunidades de terreiro não possuem o reconhecimento por parte do Estado e suas instituições.

O pai de santo reiterou ainda de que não conseguiram registrar os ataques como intolerância religiosa, que os agentes policiais mostraram muita resistência em classificar os ataques como um ato de intolerância.

A lei Caó engloba o crimes resultantes de discriminação ou preconceito relacionados à religião. Nesse sentido, é possível associar, como feito anteriormente, a dificuldade de se reconhecer o racismo nesse caso expresso pelo termo intolerância e que se encontra como uma tipificação da lei.

Ao tratar de crimes ligados à discriminação de raça, etnia, credo e procedência nacional, o que se vê é que a maioria dos casos são relacionados como injúria ou ofensa, não havendo, por parte do aparato de segurança pública e do judiciário um real conhecimento - ou vontade - ao que se refere à aplicação e ao alcance desta lei. (GUALBERTO, 2011, p. 27)

Gualberto salienta ainda que até o ano de 2008 não constava no sistema de delegacias legais no estado do Rio de Janeiro (2011, p. 27).

Essa dificuldade em se nomear o racismo deriva-se da forma com que o racismo foi construído no Brasil. A classificação não é feita porque não se quer assumir o

racismo presente na sociedade assim como na estruturação de todas as instituições estatais.

Devido ao grande número de ataques em um período muito curto de tempo, ganhou-se um espaço de enunciação dessa violência pela mídia, mesmo que algumas vezes chegava a culpabilizar a própria comunidade pelo ocorrido, que desencadeou uma série de eventos políticos, como uma audiência pública para a discussão sobre a intolerância religiosa, na câmara legislativa do Distrito Federal e o lançamento da Frente Parlamentar dos povos de matriz africana, dos quais participei.

Nesses eventos foram chamados para o debate as entidades que representariam as comunidades de terreiro no Distrito Federal, em especial a audiência pública da Câmara legislativa do DF, assim como pais e mães de santo que sofreram diretamente com os ataques. Durante esse processo, algumas instituições como a Fundação Palmares e a extinta Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), auxiliaram as comunidades de terreiro que sofreram com as violações de seus espaços sagrados. Todavia, com a implementação do golpe através do impeachment da então presidenta Dilma Rousseff, houve uma mudança política pautada pela derrocada de direitos o que acarretou em um novo direcionamento sobre as políticas e atuações ligadas às comunidades de terreiro. Esse fato pode ser evidenciado em uma conversa com a mãe pequena de um dos terreiros atacados:

Não, porque assim. Quem estava nos amparando, amparando não, nos ajudando era a Palmares, aí saiu a presidenta. Mas aí um ajudando que parou. Aí disseram que a gente tinha que procurar ajuda no Goiás. Quem no Goiás? O pessoal de lá. Ninguém levou a gente em lugar nenhum, nada! Parou! Acabou! A gente não sabe para onde ir, o que fazer, como proceder, ninguém sabe. Onde eu vou agora? Tipo agora, onde é que eu vou para me ver como que continua o processo, como é que está indo a perícia? Não sei onde eu vou! Entendeu?! Não sei.

A fala relatada acima demonstra um desconhecimento dos processos burocráticos estatais e isso não ocorre em vão. Para além de demonstrar uma espécie de racismo institucional que demonstra quão distante as instituições estão da sociedade, mostrando assim uma das faces de sua exterioridade; também comprova a distância entre as comunidades de terreiro e o estado, isso porque, como evidencia Segato (2007b) o estado não é um aliado das comunidades de terreiro. Pelo contrário, é um de seus maiores violadores. O Estado age assim, como um perpetrador do racismo religioso mediado pelo racismo institucional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de tantas perseguições, violações e discriminações que em parte foram trazidas nesse trabalho, há que se considerar a importante existência e (re)existência que essas comunidades apresentam. As religiões afro-brasileiras possuem agência e não ficaram paradas na história vendo a destruição de seus ideais. Lutaram e continuam lutando e a prova disso é que resistiram e continuam resistindo a mais de 500 anos de um regime regido pela colonialidade do poder e pelo racismo. Essa agência de resistência caracteriza-se especialmente pelas relações de solidariedade entre o povo de santo.

Através das (re)existências e lutas dessas comunidades e de movimentos sociais foram criadas leis que figuram no marco dos avanços conquistados no âmbito jurídico. São exemplos dessas leis a Lei Caó, já citada anteriormente, que classifica o racismo como crime inafiançável; a lei 10.639/03 que tornou obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana em todas as escolas, sejam elas públicas ou particulares, posteriormente alterada pela lei 11.645/08 que incluiu também o ensino da história e cultura indígena. As duas últimas referidas leis trazem consigo a importância da compreensão das histórias e culturas indígenas e africanas na construção da sociedade brasileira.

O dia de combate à intolerância religiosa, 21 de janeiro, também é uma data a ser lembrada como uma conquista. A data não foi escolhida por acaso, mas como uma homenagem a Mãe Gilda, do Ilê Axé Abassá de Ogum, pelo dia de sua morte, 21 de janeiro de 2000, em decorrência de um caso de discriminação efetivado pela Igreja Universal do Reino de Deus.

A imagem de Mãe Gilda foi utilizada pelo jornal impresso da Igreja Universal do reino de Deus, em outubro de 1999, sem a sua autorização, e abaixo de sua imagem continham os dizeres: “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”.

A aparição da imagem de Mãe Gilda no jornal Folha Universal trouxe vários problemas, o mais evidente deles seria a vinculação de sua imagem com o ato de charlatanismo, a discriminação com relação às religiões afro-brasileiras, e outras consequências vieram a partir de sua associação equivocada com a produção do próprio jornal. Todos esses episódios somados causaram grande pesar a vida de Mãe Gilda que veio a falecer após assinar uma procuração em que dava ao seu advogado a permissão de processar a Igreja Universal do Reino de Deus por seu ato. A filha biológica de Mãe

Gilda e também herdeira do Ilê Axé Abassá de Ogum, Mãe Jaciara de Oxum, atribui ao episódio de discriminação a morte de sua mãe.

O caso correu judicialmente por alguns anos e em 06 de julho de 2005 o Tribunal de Justiça da Bahia confirmou a sentença, em decisão unânime, de condenação da Igreja universal do Reino de Deus à indenização por danos morais a família de Mãe Gilda. A sentença foi comemorada pela comunidade de terreiro como uma vitória do povo de santo. (GUALBERTO. p. 110, 2011)

Esses são alguns exemplos de conquista no âmbito estatal, contudo o verdadeiro ganho está dentro das próprias comunidades que continuam a existir apesar de todas as adversidades. Mas outros enfrentamentos ainda estão sendo travados, como no caso da criminalização do abate religioso, amostra evidente do racismo religioso, já que condena somente as práticas religiosas das religiões afro-brasileiras, deixando intactas as questões referentes ao mesmo ato em outras religiões como o islã e o judaísmo.

Na tentativa de embasar a argumentação do projeto de lei que visa criminalizar o abate religioso nas religiões afro-brasileiras o que é evocado é a proteção e bem estar animal. O argumento por si mostra desconhecimento de como são realizadas tais práticas nos terreiros e mostra como atualmente o racismo é camuflado a partir da utilização de leis que não devem ser questionadas por tratarem de questões fundantes sobre a vida, contudo, são essas mesmas leis utilizadas de forma seletiva ao pretenderem a condenação do abate religioso e relevar todo o sistema de abate de animais regido pelo capitalismo e pela crueldade em sua busca pelo lucro. A seletividade tem uma razão e essa é o prevalecimento de um sistema, do capitalismo, sobre os demais.

Considerando a complexidade do tema denominado racismo religioso e das formas práticas como as discriminações são perpetradas, foram várias as dificuldades de se escrever sobre o mesmo que variaram entre a pouca bibliografia que se tem específica sobre racismo religioso e os conflitos vividos pelas comunidades de terreiro atacadas.

Como dito anteriormente, foram os ataques vivenciados pelos terreiros no Distrito Federal e entorno, no ano de 2015, que me estimularam a pesquisar sobre o tema dessa dissertação, contudo, estes mesmos ataques desencadearam uma série de conflitos entre as comunidades de terreiro e o Estado, assim como entre as comunidades entre si, conflitos que ainda se estendem aos dias atuais devido a irresolução das

violações em várias estâncias, o que tornou eticamente inviável o trabalho tendo como foco essas comunidades.

Outro desafio é falar da perspectiva da colonialidade do poder no contexto brasileiro. Apesar do crescente número de trabalhos que utilizam a perspectiva da colonialidade do poder em sua crítica à modernidade, essa chave de leitura é usada sempre de forma pontual, já que ainda não se tem desenvolvido uma pesquisa específica, ou ainda trabalhos, que tratam dessa perspectiva no contexto brasileiro. Grande parte dessa dificuldade está associada à forma como a sociedade brasileira e a própria classe intelectual vê e compreende o Brasil como não sendo pertencente ao contexto da América Latina.

Em ocasião de uma palestra ministrada pelo professor Enrique Dussel, na Universidade de Brasília no segundo semestre de 2015, tive a oportunidade de escutá-lo e me surpreendi quando o escutei dizer que os problemas aos quais ele se referia eram expressos no contexto da América Latina e do Brasil.

Não se trata aqui de trazer a origem desse distanciamento entre Brasil e América Latina, expresso mesmo por aqueles que acreditam em um contexto latino americano, mas sim de dizer dos desafios que estão presentes devido ao distanciamento da compreensão de que, apesar das particularidades de cada região, fazemos parte de um contexto que pode e deve ser considerado.

É possível perceber, portanto, que as dificuldades geram novas questões, aberturas, possibilidades de novas formas de compreensão que esta pesquisa possa ter estimulado. Devido às dificuldades e à complexidade do tema em questão, várias são as indagações lançadas neste trabalho que podem auxiliar para o desenvolvimento de pesquisas futuras. A própria questão basilar do racismo religioso, que é o racismo na sociedade brasileira, pode e deve ser mais aprofundada tendo em vista a complexidade de sua estrutura e das formas negativas, discriminatórias e prejudiciais que afetam a construção de uma sociedade onde haja além do direito o real respeito ao outro.

Acredito que um dos grandes desafios está na necessidade que se tem de separar para classificar. A complexidade da realidade destoa da forma como é construída a ciência que é reconhecida como válida. Categorias estanques ainda são utilizadas para a compreensão de sistemas sociais e relações que não são vivenciadas de forma isolada e binária. O grande desafio é, então, pesquisar academicamente, mas sem buscar a mera tradução de relações e mecanismos para as caixas classificadoras e rotuladoras de

cientificidade, mas sim compreender que há saberes que não são traduzíveis, que não fazem questão de o ser.

Ao final, as comunidades de terreiro mudam, é um fato, e se transformariam, pois as mudanças estão associadas à própria dinâmica das comunidades e sociedades. O problema não é a mudança em si, é a imposição de uma mudança como a única alternativa, com a inserção de uma modernidade que se coloca acima das demais formas de se construir e ser, que hierarquicamente impede a troca de saberes entre as comunidades e relega a exclusão e negação tudo aquilo que não é moderno, científico, racional, que não foi construído ou apropriado por um homem branco, heterossexual, proprietário, maior de idade. Quando os saberes e compreensões sobre as comunidades de terreiro entram na cena do Estado, essas só conseguem ser lidas a partir do crivo essencialista e monopolizador da racionalidade moderna.

A realidade é que as tentativas de tradução dessas comunidades em termos da racionalidade moderna não são possíveis. Trata-se de outra coisa, de outros modos, outra compreensão. E por se tratar de outro cosmos é que essas comunidades são discriminadas e sofrem tentativas de destruição diárias com violências racistas simbólicas e físicas.

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Maurício. 2007. **Do combate ao racismo a afirmação da alteridade negra:** as religiões de matriz africana e a luta por reconhecimento jurídico-repensando a tolerância e liberdade religiosa em uma sociedade multicultural. Dissertação defendida na Universidade de Brasília.

ARAÚJO, Larissa S. **Baianas de Acarajé: um estudo de caso sobre desenvolvimento e colonialidade.** Dissertação (mestrado) Programa de Pós-Graduação em Direitos humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília, 2015.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura.** Belo Horizonte: Ed. UFMG. 1998.

BLANCARTE, Roberto J. Discriminación por motivos religiosos y Estado laico: elementos para una discusión. **Estudios Sociológicos**, v. XXI, n. 2, pp.279- 307, 2003.

_____. **Laicidad y laicismo en América latina.** Notas críticas de Estudios Sociológicos, v. XXVI, n. 76, pp. 139-164, 2008.

BOTELHO, Denise, NASCIMENTO, Wanderson. **Educação e religiosidades afro-brasileiras: a experiência dos Candomblés.** In: Participação: a revista do decanato de extensão da Universidade de Brasília. Brasília: UnB, 2010, vol. 17, pp. 74-82.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/legislacao/const/con1988/CON1988_05.10.1988/CON1988.pdf> Acesso em: 10 mai. 2015.

_____. **Um panorama da diversidade religiosa.** Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. Disponível em < <http://www.sdh.gov.br/assuntos/direito-para-todos/programas/diversidade-religiosa>> Acesso em: 10 mai. 2015

_____. Decreto-Lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940. In: Diário Oficial da União.

Rio de Janeiro: DOU, 1940. Disponível em:

<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro-1940-412868-publicacaooriginal-1-pe.html>

_____. Lei nº 7.716 de 05 de janeiro de 1989. In: Diário Oficial da União. Brasília: DOU, 1989.

_____. Código Criminal, 1830. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-16-12-1830.htm

_____. Decreto 2.710 de 04 de agosto de 1998. In: Diário Oficial do Distrito Federal. Brasília: DOU, 1998.

CAPUTO, Stella. G. **Educação nos terreiros – e como a escola se relaciona com as crianças do candomblé**. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2012. 296p

CARBONARI, Paulo C. Sujeito de direitos humanos: questões abertas e em construção. In: SILVEIRA, Rosa M. et al. **Educação em direitos humanos: fundamentos teórico-metodológicos**. João Pessoa: Universitária, 2007.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, 2005.

CARVALHO, José Jorge de; SEGATO, Rita L. **Plano de metas para a integração social, étnica e racial da Universidade de Brasília**. 2002. Mimeografado. 3 p.

CARVALHO, José Jorge de. A economia do axé: os terreiros de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e rede de circuitos econômicos e comunitários. In: ARANTES, Luana Lazzeri; RODRIGUES, Monica (orgs.). **Alimento: Direito Sagrado**. Pesquisa socioeconômica e cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros. Brasília: MDS, p. 37-62, 2011.

CASANOVA, José. **Public religions in the modern world**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CAVALIERE, Ana M. **O mal-estar do ensino religioso nas escolas públicas**. Cadernos de Pesquisa, v. 37, p. 303-332, 2007.

DINIZ, Débora; LIONÇO, Tatiana; CARRIÃO, Vanessa. **Laicidade e ensino religioso no Brasil**. Brasília: UNESCO: Letras Livres: Ed. UnB, 2010. 112p

DUSSEL, Enrique. 1994. **1492: el encubrimiento del otro : hacia el origen del mito de la modernidad**: La Paz: Plural editores: UMSA,1994. Disponível em: < <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf> >

_____. **Deconstrucción del concepto de tolerancia: de la intolerancia a la solidaridad**. *Comunicación presentada al XV Congreso Interamericano de Filosofía y II Congreso Iberoamericano de Filosofía Tolerancia*. 2004.

FERNANDES, Nathália V. E. **A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana.** Revista Calundu - vol. 1, n.1, jan-jun 2017.

FLOR do NASCIMENTO, Wanderson Flor. **Alimentação socializante: Notas acerca da experiência do pensamento tradicional africano.** DasQuestões, n.2, fev./maio, pp. 62- 74, 2015.

_____. **Intolerância ou racismo?** Jornal Hora Grande, Outubro - Ano XXI - Edição 167. 2016a

_____. **Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis.** Ensaio Filosóficos, Volume XIII – Agosto, pp. 153- 170, 2016b.

_____. **Olojá: Entre encontros - Exu, o senhor do mercado.** DasQuestões, n.4, ago/set, pp. 28- 39, 2016c.

_____. **Olhares sobre os candomblés na encruzilhada: sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade.** Revista Calundu - vol. 1, n.1, jan-jun, pp. 21-36, 2017.

FLORES, José Herrera. **La Reinvenición de los Derechos Humanos.** Andalucía: Atrapasueños, 2008.

FRIAS, Eduardo R.; RIBEIRO, Ronilda. **A professora destruiu minha pulseira de orixá e todo mundo riu: o psicólogo escolar diante da discriminação religiosa.** In: Psicologia, Laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade. Laicidade, Religião, Direitos Humanos e Políticas Públicas – Volume 1. São Paulo, 2016.

GESCO- Grupo de estudios sobre decolonialidad. **Estudios decoloniales: um panorama general.** KULA. Antropólogos del Atlántico Sur, n.6, abril, pp. 8-21, 2012

GIUMBELLI, Emerson. **A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil.** Religião e Sociedade, v. 28, n. 2: Rio de Janeiro. 2008

GÓIS JUNIOR, Edivaldo. **Alberto Torres e os higienistas: intervenção do Estado na educação do corpo (1910-1930).** Saúde Soc. São Paulo, v.23, n.4, p.1445-1457, 2014.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade.** *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, núm. 92/93 (enero/junio), pp. 69-82, 1988

GUALBERTO, Márcio Alexandre M. **Mapa da Intolerância Religiosa: violação ao direito de culto no Brasil – 2011.** Ed. Multiplike.

GUIMARÃES. Andrea Letícia C. **“ÈTÓ FÚN ÀWÒN TÓ YÀTÒ”:** análise do I Plano Nacional de inclusão dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana a partir dos processos de reconstrução da identidade do sujeito constitucional. Dissertação

apresentada ao programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília - UNB, 2014.

HARAWAY, Donna. **Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial.** In: Cadernos Pagu (5) 1995: pp. 07-41.

HOSHINO, Thiago A. P. **Òrìsá Láárè: Por uma iconografia jurídica afro-brasileira.** Monografia defendida na Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2010

LACERDA, Rosane Freire. ***Volveré, y Seré Millones: Contribuições Descoloniais dos Movimentos Indígenas Latino Americanos para a Superação do Mito do Estado-Nação.*** / Rosane Freire Lacerda. Brasília – DF, 2014; 2 vols., 491pp.:il.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito.** Rio de Janeiro. Zahar Editores. 1977.

_____. **Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil.** Rio de Janeiro. Arquivo Nacional. 1992.

MALDONADO- TORRES, Nelson. **Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto.** In: El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémico más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, pp. 127-168, 2007.

MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra.** Lisboa: Ed. Antígona, 2014. p. 310

MIGNOLO, Walter. **Herencias coloniales y teorías postcoloniales.** In: GONZALES, S.B. Cultura y tercer mundo: câmbios em el saber académico. Cap. IV: Venezuela: Nueva Sociedad, pp. 99-136. 1996

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil – Identidade Nacional versus Identidade Negra.** Petrópolis: Vozes, 2006.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NOGUEIRA, Oracy. **Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais.** São Paulo: T.A. Queiroz, 1985.

NOGUEIRA, Guilherme. **Festa de santos na vizinhança: terreiros de Candomblé na cidade de Belo Horizonte.** In: IV Congresso Internacional do Núcleo de Estudos das Américas: América Latina: espaços e pensamentos: corpos locais e mentes globais sociedade-política-economia e cultura. Rio de Janeiro: UERJ/NUCLEAS/FCE/Faculdade de Direito, 2014.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; RODRIGUES, Marcelino Euzébio. **A cruz, o ogô e o oxê: religiosidades e racismo epistêmico na educação carioca.** In: REUNIÃO

ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISADORES EM EDUCAÇÃO, 36., 2013, Goiânia. *Anais*. Goiânia: Anped, 2013.

ORO, Ari Pedro. **Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do prata**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.

PAES, Mariana D. **O tratamento jurídico dos escravos nas Ordenações Manuelinas e Filipinas**. Comunicação apresentada no V Congresso Brasileiro de História do Direito (Curitiba). 2011

PACHECO. Lwdimila C. **Racismo e Intolerância Religiosa: Representações do Xangô nos jornais de Maceió entre 1905 e 1940**. Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano VIII, N°XV, Agosto, pp. 80-109, 2015.

PAULY, Evaldo Luís. **O dilema epistemológico do ensino religioso**. Revista Brasileira de Educação, n. 27, p. 172-182, 2004.

PERIRA, Amílcar A. **O mundo negro”: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil**. Tese (Doutorado) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2010. 268p.

PETEAN. Antônio Carlos L. **O racismo como questão epistemológica: uma interpretação do discurso religioso evolucionista da Igreja Universal do Reino de Deus**. Tese (Doutorado) programa de pós-graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista. 2011

QUIJANO, Aníbal. **La modernidade, el capital y América Latina nacen el mismo día**. ILLA – Revista del Centro de Educación y Cultura, n.10, Lima, janeiro, pp. 42-57, 1991.

_____. **Dom Quixote e os Moinhos de Vento na América Latina**. Estudos Avançados, v.19, n.55, p. 9-31, 2005a

_____. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas Buenos Aires .CLACSO. 2005b

_____. **¿Sobrevivirá América Latina?** In: Aníbal Quijano. Textos de fundación. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014a.

_____. **Colonialidad y modernidad-racionalidad**. In: Aníbal Quijano. Textos de fundación. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014b.

_____. **“Raza”, “etnia” y “nación” en Mariategui: cuestiones abiertas.** In: Aníbal Quijano. Textos de fundación. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014c.

_____. **¡Qué tal raza!.** . In: Aníbal Quijano. Textos de fundación. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014d.

QUINTANA, Eduardo. **INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NA ESCOLA: O que professoras filhas de santo tem a dizer sobre esta forma de violência.** Revista Forum Identidades. GEPIADDE, Ano 07, Volume 14 | jul./dez. de 2013.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912.** 2004. 266 f. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – UFRJ - IFCS: Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro. 2004.

REINHARDT, Bruno M. N. **Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador.** Dissertação (Mestrado) Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, 2006.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil.** São Paulo: Cia Editora Nacional, 1988.

RÚBIO, David S. **Derechos Humanos Constituyentes, Luchas Sociales y Cotidianas e Historización.** Revista del Cisen Tramas/Maepova N° 3 octubre de 2014. Disponível em: <<http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/cisen/index>>. Acesso: 17 jul. 2017.

_____. **Derechos Humanos, no Colonialidad y Otras Luchas por la dignidade: uma mirada parcial y situada.** Campo Jurídico, vol. 3, n. 1, p. 181-213, Maio de 2015.

RUSSO, Kelly e ALMEIDA, Alessandra. **Yalorixás e educação: discutindo o ensino religioso nas escolas.** Cadernos de Pesquisa v.46 n.160 p.466-483 abr./jun. 2016 477

SABINE, George H. **História das Teorias Políticas.** Rio de Janeiro: Fundo de Cultura. 1964.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia.** Salvador: EDUFBA, 2009. 209 p.

SANTOS, Ivair. **Direitos Humanos e as Práticas de Racismo. Direitos Humanos e as Práticas de racismo: o que faremos com os brancos racistas.** 2009. 514f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília. 2009

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio S. **Identidade Racial e Direito a Diferença: Xangô e Thémis**. Dissertação de Mestrado em Direito, Estado e Sociedade. UnB. 2006

SCHUCMAN, Lia V. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude**. Tese (Doutorado) Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SEGATO, Rita L. **Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba**. *Estudios Afro-Asiáticos*, Ano 25, no 2, pp. 333-363, 2003.

_____. **Santos e Daimones: o politeísmo afro –brasileiro e a tradição arquetipal**. 2º ed. – Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2005. 516 p.

_____. **Cotas: Porque reagimos?** REVISTA USP, São Paulo, n.68, p. 76-87, dezembro/fevereiro 2005-2006

_____. **Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais**. *Mana* vol.12, n.1 Rio de Janeiro. 2006.

_____. **Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales**. In: *Educar em Ciudadanía Intercultural*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007a.

_____. **Ciudadania: Por que no? Estado y sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileño**. In: *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007b.

_____. **Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico decolonial**. *e-cadernos ces* [Online], 18 | 2012, posto online no dia 01 décembre 2012a.

_____. **Brechas descoloniales para una universidad nuestroamericana**. *Revista Casa de las Américas* No. 266 enero-marzo, pp. 43-60. 2012b.

_____. **La perspectiva de la colonialidad del poder**. In: Aníbal Quijano. *Textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014a.

_____. **Que cada povo teça os fios de sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores**. *Revista de Direito da Universidade de Brasília*. Vol. 1, nº 1, jan – jul 2014b.

_____. **La guerra contra las mujeres**. Madri: Traficantes de Sueños. 2016

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Prefácio ou Notícias de uma Guerra Nada Particular: Os Ataques Neopentecostais às Religiões Afro-brasileiras e aos Símbolos da Herança Africana no Brasil**. In: *Intolerância religiosa. Impactos do*

neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro
São Paulo, EDUSP, 2007.

SILVEIRA, Renato da. **O candomblé da Barroquinha: Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto**. Salvador: Maianga, 2006.

SWEET, James H. **The idea of race: It's changing meaning and constructions**. Ann Arbor, MI: Pro Quest, 2005. (versão electronica)

WALSH, Catherine. **Interculturalidad critica/pedagogia de-colonial**. In: SEMINARIO INTERNACIONAL “DIVERSIDAD, INTERCULTURALIDAD Y CONSTRUCCIÓN DE CIUDAD”, de 17 a 19 de abril de 2007. Bogotá. *Memorias...* Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2007.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Enio Matheus Guazzelli e cia. 1967.